VOLUMEN LV FASCICULUS I MCMLXXXIX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1989

KHALIL ALWĀN M. L.

L'homme, était-il mortel ou immortel avant le péché, pour Jacques de Saroug?[1]

INTRODUCTION

Adam a-t-il été créé mortel ou immortel? Cette question n'est pas du tout marginale dans le système théologique de Jacques de Saroug, au contraire, elle constitue le noeud de son anthropologie théologique.

[1] Cette étude se base sur les homélies publiées par Paul Bedjan: *BedH* et *BedS.* Mais aussi sur quatre homélies inédites: *Hom. I, Hom. II, Hom. III* et *Hom. IV* (v. nos Abréviations) dont nous publierons une édition critique dans CSCO.

Abréviations

BedH = P. BEDJAN, *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis,* 5 vol., Paris-Leipzig 1905-1910.

BedS = P. BEDJAN, *S. Martyrii, qui et Sahdona d., quae supersunt,* Paris 1902.

EPHREM, *GE* = EPHRAEMI SYRI, *In Genesim et in Exodum Commentarium* éd. par R. M. TONNEAU (= CSCO. S. 71=-72), Louvain 1955.

GIGNOUX, *Narsai* = *Homèlies de Narsai sur la création,* éd. crit. du texte syr. et introd. fr. par PH. GIGNOUX (= PO, 34, fasc. 3-4) Turnhout-Paris 1968.

de HALLEUX = A. de HALLEUX OFM, *Philoxène de Mabboug, sa vie, ses écrits, sa théologie,* (= Univ. Cath. Lov, série III, t. 8) Louvain 1963.

Hom. I = *Dieu dit: Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance et sur la naissance de notre Seigneur,* dans ms. *Vat. Syr. 117* (Egypte, xii[e] s.) ff. 59v c-61v b.

Hom. II = *Adam at-t-il été créé mortel ou immortel?* dans ms. *Šarfeh, Patriarchat syrien 312* (Qarāh Qōš, xiv[e] s.) ff. 15v-19v, n. 7.

Hom. III = *La sortie d'Adam du Paradis* dans ms. *Šarfeh, Patriarchat syrien 312* (Qarāh Qōš, xiv[e] s.) ff. 19v-33v, n. 8.

Hom. IV = *L'agencement d'Adam* dans ms. Londres, British Library, *Add 12 162* (xi[e] s.) ff. 223r-226v.

L'homélie intitulée: «Adam a-t-il été crée mortel ou immortel?» traite amplement ce problème. Le style et la structure dialectique de ce *mīmrō* nous indiquent que l'auteur répond à une question bien précise et qu'elle était déjà beaucoup discutée. Le théologien de Saroug est invité à communiquer ses idées et à prendre position.

En effet, le problème n'était pas nouveau, il remontait à l'âge des apologètes des premiers siècles. Les Asiates(2), Tatien(3), Irénée(4) et Théophile d'Antioche(5), ont déjà discuté le problème et ont pris position contre les Alexandrins, Philon(6) et Origène(7) et contre les hétérodoxes, Marcion(8) et les Valentiniens(9). Les Syriens, prédécesseurs et contemporains de Jacques ont également pris position.

Pour bien situer la question nous parlerons de trois tendances théologiques existant en Syrie au temps de Jacques et nous étudierons ensuite à quel groupe appartient notre théologien et en quoi consiste son originalité.

MACOMBER = W. F. MACOMBER, *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an east Syrian Theologian of the Mid Sixth Century,* OCP 30 (1964) 5-38; 363-384.

ORBE, *Antrop.* = A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo* (= BAC, 286) Madrid 1969.

PHILON = PHILON D'ALEXANDRIE, *De Opificio Mundi,* in *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* par R. ARNALDEZ, Paris 1961.

REFOULÉ = F. REFOULÉ, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair, Revue d'Hist. des Religions,* 163 (1963) 11-52.

SONY, *Doctr.* = Behnam M. Paulos SONY, *La Doctrine de Jacques de Saroug sur la création et l'anthropologie,* (Thèse de Doctorat encore non publiée), Rome, Augustinianum 1979.

TATIEN, *Adv. Graec.* = TATIANI, *Oratio ad Graecos,* recensvit Edv. SCHWARTZ (= TU, 4, 1), Leipzig 1888.

THÉOPHILE = THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois Livres à Autolycus,* éd. par G. BARDY et J. SENDER (= SC, 20) Paris 1948.

(2) ORBE, *Antrop* 7, pp. 395-400.

(3) TATIEN, *Adv. Graec.,* 7 et 13-15, pp. 7-8 et 14-17; cf. ORBE, *Antrop.* pp. 402-7 et M. ELZE, *Tatian und seine Theologie,* Göttingen, 1960.

(4) ORBE, *Antrop.* pp. 430-478.

(5) THÉOPHILE II, 24 et 27: pp. 156-161 et 164-167; ORBE, *Antrop.* pp. 395-6; GIGNOUX, *Narsai,* pp. 493-494.

(6) PHILON, 134-5 GIGNOUX, *Narsai,* p. 493.

(7) Cf. REFOULÉ, 11-52; ORBE. *Antrop.* pp. 409-412.

(8) ORBE, *Antrop.* pp. 412-414.

TROIS TENDANCES THÉOLOGIQUES

ADAM A ÉTÉ CRÉÉ MORTEL

Parmi les Antiochiens, cette idée fut soutenue, tout d'abord, par Théodore de Mopsueste(10), dans une œuvre polémique contre Jérôme(11). Ensuite elle fut adoptée par Narsaï et consacrée comme doctrine orthodoxe (= nestorienne) par le Synode de 596(12). Dès lors tous les nestoriens(13), comme Théodore bar Koni(14), Cosmas Indicopleustes(15), Cyr d'Édesse(16) et Išo'dâd de Merv(17), l'ont défendue.

(9) ORBE, *Antrop.* pp. 415-418.

(10) E. AMANN, *Théodore de Mopsueste,* in: *DThC,* vol. XV, 1, col. 235-279, ici col. 258 sq.; R. DEVREESSE, *Essai sur théodore de Mopsueste* (ST 141), Città del Vaticano, 1948, pp. 98-103. Mgr. Devreesse par opposition à Amann refuse catégoriquement d'accepter que le théologien de Mopsueste ait enseigné qu'Adam fut créé mortel. Mais toutes les études ultérieures ne lui ont pas donné raison. Cf. MACOMBER, pp. 5-38; GIGNOUX, *Narsai,* pp. 488-495.

(11) «Adversus asserentes peccatum in natura insistere». Le titre de cet ouvrage perdu nous est conservé par ÉBEDJÉSU. On en a trouvé quelques fragments dans la *Collectio Palatina.* L'étude de la pensée de Théodore fut basée surtout sur ses catéchèses et sur les fragments d'autres ouvrages.

(12) Ce synode convoqué en 596 à Séleucie sous la direction de Sabrīšo', catholicos de l'Église de Perse, déclare: «Nous, repoussons et éloignons (...) de toute participation avec nous quiconque admet et dit que le péché est placé dans la nature, et que l'homme pèche involontairement et quiconque dit que la nature d'Adam a été créée immortelle dès l'origine». (Trad. franç. de J.-B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens,* Paris, 1902, p. 459 [texte syr. pp. 198, 32-199, 2].

(13) T. JANSMA, *Une homélie anonyme sur la chute d'Adam, Orient Syrien* (1960) 159, 182, 253-292, ici pp. 254-260.

(14) THÉODORE BAR KŌNĪ, *Liber Scholiorum,* pars prior, éd. Addai SCHER, (*CSCO. S.* 19 sér. II, t. 65), Paris, 1910 (Réimpr. anast., Louvain 1954), pp. 66, 21-67, 19.

(15) WOLSKA-CONUS, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopoleustes,* Théologie et science au VIe siècle, (= Bibliothèque Byzantine, Etudes, 3), Paris, 1962.

(16) MACOMBER, pp. 5-38.

(17) 'IŠO'DĀD DE MERV, *Commentaire d''Išō'dād de Merv sur l'Ancien*

Gignoux[18] résume ainsi cette position théologique de Théodore:

- L'homme a été créé corruptible. Preuve: génération corporelle et établissement des sexes[19].
- Le précepte fut utile à l'homme pour qu'il exerce son libre arbitre et connaisse le sens de la mortalité[20].
- L'homme est créé mortel dans la vie présente, d'où l'on peut inférer qu'il le fut aussi à l'origine[21].
- Dieu n'a pas dit à l'homme, lorsqu'il prononça contre lui sa sentence, qu'il ne serait plus immortel, mais qu'il demeurerait mortel[22].

Ce serait étrange de croire que Dieu a créé l'homme immortel, pour qu'il le restât six heures. Dieu menace les hommes, mortels par nature, de leur faire subir l'expérience de la mort que, dans sa bonté, il avait différé de mettre en œuvre[23].

Nous appelons cette théorie de la «mortalité» originelle la position nestorienne.

ADAM A ÉTÉ CRÉÉ IMMORTEL

Les partisans de cette théologie sont très peu représentés en Syrie. Ce sont, en général, des monophysites de toute tendance, comme

---

Testament. I Genèse, 2 vol. (vol. 1: éd. par J.-M. VOSTÉ et Ceslas van den EYNDE (*CSCO. S.*, 67) vol. 2: trad. par Ceslas van de EYNDE (*CSCO. S.*, 75), Louvain, 1950-1955, Texte pp. 64, 24-65, 1: Trad., pp. 70, 1-8.

(18) GIGNOUX, *Narsai,* pp. 490-2.

(19) THEODORI MOPSUESTENI, *Vetus Testamentum. Fragmenta in Genesin,* PG, 66, col. 633-648, ici col. 641 sq.

(20) THEODORI MOPSUESTENI, *Vetus Testamentum. Fragmenta in Genesin,* PG, 66, col. 633b.

(21) K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche,* (Neutestam. Abh. XV), München, 1933.

(22) Ms. *Vatican syr. 120,* fol. 4r et R. M. TONNEAU & R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste,* (ST. 145), Città del Vaticano, 1949, p. 87: *Hom.* IV, 10.

(23) Cette idée de Théodore prouve sa négation catégorique de l'immortalité même au niveau de la grâce. Cf. THEODORI MOPSUESTENI, *Ex libro contra defensores peccati originalis,* PG, 66, col. 1005-1012, ici col. 1006 a-c.

Julien d'Halicarnasse, Sévère d'Antioche(24) et Philoxène de Mabboug(25). Pour eux Adam, immortel par nature, fut condamné à la mort future après son péché. Toute l'humanité a hérité d'Adam la mortalité. On est désormais mortel par nature et par héritage.

L'opinion de Philoxène, qui englobe plus ou moins presque toutes les idées de ses correligionnaires, se résume ainsi(26):

– Le premier homme fut créé immortel et la mort «s'introduisit du dehors» en tant que condamnation divine (*Rom.* 5, 12)(27). Dieu seul, qui possède la vie en soi, est immortel par nature, et l'immortalité perdue par Adam était une propriété gratuitement accordée à lui et toujours révocable(28). Cette immortalité adamique est donc un don gracieux. L'union de l'âme avec le corps n'était pas absolue et définitive mais subordonnée à l'épreuve de l'obéissance au commandement(29). Adam, l'innocent, était mortel par nature, mais immortel en fait(30).

Nous appelons cette théorie de l'immortalité originelle la position monophysite.

(24) René DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ,* étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie de fragments dogmatiques de Julien. Texte syr. et trad. grecque, (= Univ. Cath. Lovaniensis..., série II, t. 12), Louvain, 1924, pp. 113-135.

(25) De HALLEUX, pp. 494-497.

(26) De HALLEUX, pp. 494-497.

(27) PHILOXÈNE, *Intr. du comm. des Évangiles*, fragm. 2, fol. 10v a., cfr. de HALLEUX, p. 494.

(28) PHILOXÈNE, *Mēmrō sur l'arbre de vie*, cf. de HALLEUX, p. 495.

(29) PHILOXÈNE, *Comm. de Jn. I, 1-17* et *Mēmrō sur l'inhumanation*, fragm., 5-6, fol. 9v a-b. Cf. de HALLEUX, p. 495.

(30) PHILOXÈNE, *«Comm. de Jn. 3, 13», fol. 215v a. et «Lettre aux moines de Téléda», I, p. 473.* Cf. de HALLEUX, p. 495. Il est très probable que Philoxène n'a pas pris uniquement la position sur l'immortalité originelle d'Adam mais qu'il a partagé aussi l'opinion de Saint-Éphrem qui croit à la mortalité et à l'immortalité d'Adam. A. de Halleux n'a pas développé ce point qui pourrait révéler la vraie position de Philoxène, mais dans son œuvre magistrale: *Philoxène de Mabboug,* p. 495, n. 42, il l'a mentionné en passant. Philoxène dit: «Puisque la mort du corps et la mortalité effective prit sa cause du péché, qui est en dehors de la nature, c'est justement que l'on considère cette mortalité effective et la mort du corps comme entrée du dehors dans la nature, non que le corps ne soit pas mortel par nature, mais il n'était pas mortel en fait [bsō'rānā]». (*Intr. du Comm. des Évangiles*, Fragm. 2, fol. 10v a, trad de HALLEUX, p. 494).

Adam a été créé capable d'être mortel et immortel

Cette ligne de pensée est probablement la plus ancienne tradition antiochienne. Elle remonte en effet à Théophile d'Antioche(31), à S. Éphrem(32) et à Diodore de Tarse(33).

Nous citons ici l'enseignement de Théophile d'Antioche qui illustre assez bien la position des partisans de ce courant:

> «Mais on nous dira: *Mourir n'était-il pas dans la nature de l'homme?* Pas du tout. *Etait-il donc immortel [ἀθάνατος]?* Nous ne disons pas cela non plus. On va répliquer: *Il n'était donc rien du tout?* ce n'est pas ce que nous soutenons».
>
> «Voilà: par nature, l'homme n'était pas plus mortel qu'immortel. S'il avait été créé dès le principe immortel, il eût été créé Dieu. D'autre part, s'il avait été créé mortel, il eût semblé que Dieu fût la cause de sa mort. Ce n'est donc ni mortel, qu'il a été créé, ni immortel, mais (suivant ce que nous avons dit plus haut)(34) capable des deux»(35).

Nous appelons cette théorie de *l'état intermédiaire* la position antiochienne primitive.

POSITION DE JACQUES

Il est certes clair que Jacques, d'après son homélie, est tributaire de la lignée ephrémienne. Cependant, le P. B. Sony, dans sa thèse doctorale, n'a pas partagé cette opinion. Désireux, semble-t-il, de faire de l'évêque de Baṭnân l'adversaire acharné de Narsaï, le Père B. Sony a voulu faire de la théologie jacobienne une théologie tout à

(31) Théophile, II, 24 et 27: *SC* 20, pp. 156-161 et 164-167; Orbe, *Antrop.*, pp. 395-6; Gignoux, *Narsai*, pp. 493-4.

(32) S. Éphrem, *GE*, Texte: pp. 34-5, n. 17, Trad.: pp. 25-6; E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradis* (= Studia Anselmiana, 26), Rome, 1951.

(33) J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse*, Paris, 1912, pp. 101-102, fragm., 16.

(34) Théophile, II, 24: SC 20, pp. 156-161.

(35) Théophile, II, 27: SC 20, pp. 164-167.

fait opposée à celle des Nestoriens. D'après lui, Jacques aurait cru qu'Adam avait été créé immortel et que le péché le rendit mortel. Pour étayer sa thèse, le P. B. Sony s'est servi des textes qui parlent de «la perte de l'immortalité par le péché» et il a dû douter de l'authenticité de notre homélie(36).

JACQUES CROIT-IL A L'IMMORTALITÉ D'ADAM AVANT LE PECHÉ? [Théorie de B. Sony]

A cette question le Père B. Sony répond affirmativement. Il dispose ses preuves en trois parties: fondements théologiques, preuves bibliques et polémiques contre Narsaï.

B. Sony établit tout d'abord des *fondements théologiques*(37). D'après lui, Jacques voit dans l'immortalité d'Adam avant son péché la conséquence de la «beauté» de la création. La beauté de la nature n'a besoin d'aucune addition (*BedH.*, V, p. 809), elle est parfaite et l'immortalité est le signe de cette beauté et de cette perfection (*BedH.*, II, p. 823 et IV, p. 236). Le Christ, par son incarnation, s'est abaissé jusqu'à l'état d'Adam avant le péché (*BedH.*, III, p. 343); par contre, Énoch et Élie n'ont pas connu la corruption et la mort parce qu'ils n'avaient pas «désiré». Ils n'avaient pas connu le péché de la concupiscence (*BedH.*, IV, pp. 231, 236, 259). Enfin, par le baptême et l'eucharistie, l'homme regagnera l'immortalité perdue par le péché d'Adam (*BedH.*, I, p. 197; II, pp. 196 et 209; V, p. 809). L'Esprit Saint purifia la Sainte Vièrge et lui a rendu «l'état d'Adam avant son péché» (*BedS.*, pp. 632-634). Par la résurrection Dieu rendra à l'homme tout ce qu'il a perdu par le péché. (*Hom.* IV, 215-6).

Après ces arguments théologiques, le Père B. Sony recourt aux *preuves bibliques*(38) de l'immortalité adamique qui sont au nombre de deux: 1) *Sag.*, 1, 13: «Car Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend

(36) Parlant des *mīmrē* arabes douteux, B. Sony cite ainsi le cas de notre II homélie: «Je cite le cas du māymar (= homélie) sur la création d'Adam, mortel ou immortel. Le pseudo-Jacques est semi-théodorien. Il affirme que le premier homme fut créé mortel dans son corps et immortel dans son ame... ⟨or⟩ toutes les œuvres de notre docteurs (= Jacques de Saroug) affirment que Dieu créa l'homme immortel». SONY, *Doct.*, p. 384.

(37) SONY, *Doct.*, pp. 284-7.

(38) SONY, *Doct.*, pp. 287-9.

pas plaisir à la perte des vivants» (*BedH.*, II, p. 821). Donc cela montre que le mal n'est pas de Dieu (*BedH.*, I, pp. 313-317 et 355), l'homme a péché par sa propre volonté (*BedH.*, II, p. 221). 2) *Rom.*, 5, 12: «Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort...» (*BedH.*, IV, p. 21 et *BedS.*, pp. 614-639).

S'appuyant sur ces deux textes B. Sony conclut:

> «Toute la littérature de Jacques est unanime à exposer et développer après saint Paul (*Rom.*, 5, 12) et un grand nombre des Pères, que le péché est la cause de la mortalité d'Adam et de sa génération»(39).

La troisième étape de ses arguments ce sont les *polémiques contre Narsaï*(40). Dans ce paragraphe le Père B. Sony essaie de mettre en opposition les deux condisciples d'Édesse: Narsaï et Jacques. Il se base dans son étude, semble-t-il, sur le résumé que Ph. Gignoux avait déjà donné dans l'introduction de son livre: *Homélies de Narsaï sur la création*(41).

Pour Ph. Gignoux, trois arguments paraissent étayer l'affirmation de la doctrine de Narsaï sur la mortalité de la nature adamique.

a) *la nature humaine.* Du fait que l'homme est soumis à la reproduction(42).

NARSAI *Hom.* I, vv. 377-380(43):

377 La structure du corps d'Adam proclame qu'il était mortel.
378 De même que (son) commerce avec Éve, qui était plein de souffrances.
379 Le monde entier, par ses créations, l'atteste;
380 Et les fruits et les semences (sont) pour le maintien des semences mortelles.

Contre cet argument Jacques affirme que l'union charnelle entre Adam et Ève fut accomplie seulement après la chute.

(39) SONY, *Doct.*, p. 289.

(40) SONY, *Doct.*, 289-294.

(41) GIGNOUX, *Narsai*, pp. 494-5.

(42) On retrouve cet argument chez Théodore Bar Kōnī qui met l'accent plus sur l'état que sur l'acte: «Adam, dit-il a été créé mortel de sa nature, témoins sa structure et l'existence d'un sexe masculin et d'un sexe féminin. Car cela ne s'accorde pas avec la nature des être immortels» Théodore bar Kōnī, *Liber Scholiorum*, pars prior, éd. Addaï SCHER, (*CSCO. S.* 19 sér. II, t. 65), Paris, 1910 (Réimpr. anast., Louvain, 1954), pp. 66, 21-67, 19.

(43) GIGNOUX, *Narsai*, pp. 548-9.

b) *La pédagogie divine.* L'homme, créé enfant faible et ignorant, avait besoin d'expérimenter le bien et le mal, donc il était imparfait et par suite mortel.

NARSAI *Hom.* IV, vv. 418-426([44]):

418 Par cette occasion, le Créateur nous enseigna dès le début,
419 Que, par les maladies et les souffrances de la mort, nous acquérons de l'amour pour lui.
420 Il nous a occupés à des choses terrestres, dans la création terrestre.
421 Pour qu'en ressentant notre détresse, nous demandions la vie qui (est) sans labeur.
422 Il nous éleva, enfants, avec du lait, avec de faibles choses, selon notre force.
423 Pour que, lorsque nous parviendrons à la maturité, nous connaissions la vie.
424 Il ne nous a pas donné pouvoir sur la richesse, alors que notre science était enfantine.
425 Car, tant que l'héritier est un enfant, il ne peut gérer ses biens.

Par opposition à cette preuve, P. B. Sony nous donne plusieurs références qui montrent que Jacques connaissait et enseignait trois théories différentes sur l'âge d'Adam: Adam était un enfant (*BedH.*, I, p. 336; III, p. 145; IV, p. 773); il était, à la fois, enfant, adolescent, jeune homme et adulte (*BedH.*, III, p. 128) et enfin, Adam était homme parfait (*BedH.*, III, pp. 53-4 et 73-4).

c) *La prescience divine.* C'est une offense à Dieu de penser que le péché d'Adam a changé le plan divin, donc Adam devait être mortel dès l'origine.

NARSAI *Hom.* IV, vv. 55-58([45]):

55 Il ne convient pas, certes non, que nous disions ceci de la volontés du Créateur:
56 Il ne savait pas que nous prêcherions et la colère changea sa volonté.

([44]) GIGNOUX, *Narsai*, pp. 636-7; cf. aussi *Hom.* I, v. 387-390; vv. 328-331 et IV, vv. 428-429.

([45]) GIGNOUX, *Narsai*, pp. 612-3. Narsai dit aussi dans son IVe *Hom.* vv. 51-54: pp. 612-3:

51 Et si la faute d'Adam a condamné Adam et ses enfants,
52 Pourquoi celle-ci a-t-elle vaincu le Connaissant qui savait tout?
53 Pourquoi avait-il constitué des créatures qui (seraient) très Utiles pour des mortels;
54 Et pourquoi des mâles et des femelles par nature, pour la perpétuations?

Cfr. aussi, *Narsai, Hom.* v. 359-362 et 363-370.

57 Il savait, en nous constituant, qu'il nous faisait mortels;
58 Et sa création témoigne qu'il savait qu'elle avait été créée pour des mortels.

Narsai *Hom.* IV, vv. 51-54:

51 Et si la faute d'Adam a condamné Adam et ses enfants,
52 Pourquoi celle-ci a-t-elle vaincu le Connaissant qui savait tout?
53 Pourquoi avait-il constitué des créatures qui (seraient) très utiles pour des mortels;
54 Et pourquoi des mâles et des femelles par nature, pour la perpétuation?

Jacques répond: Dieu est omniscient (*BedH.*, IV, p. 14); le péché d'Adam était prévu par la prescience divine (*BedH.*, I, pp. 624-6 et II, p. 492) et enfin, Dieu respecte la liberté humaine.

Jacques croit a l'état intermédiaire de la nature d'Adam avant le péché

Quand Ph. Gignoux et B. Sony écrivaient ils ne pouvaient pas imaginer une troisième solution au problème de la nature d'Adam avant la chute, c'est-à-dire qu'Adam fut créé à la fois mortel et immortel. La subtilité d'une telle solution n'a pas permis à nos patrologues de voir dans cette opinion une position théologique cohérente et indépendante des autres. Tous les deux connaîssaient l'opinion de Théophile d'Antioche et de S. Éphrem mais ils n'avaient pas pensé qu'une telle opinion ait pu avoir un fondement historique déjà à l'âge apologétique des premiers siècles. La subtilité ou l'ambiguité apparente de la théorie antiochienne fait que ses corollaires et ses conséquences coïncident, ou presque, avec ceux de la position monophysite: Dieu a créé l'homme immortel. De là proviennent les véritables motifs de la confusion.

Toutes les références et les textes avancés par B. Sony pour prouver sa thèse ne contredisent pas notre position mais, au contraire, la confirment. Le P. B. Sony, d'ailleurs, n'a pu trouver un seul texte où Jacques dise explicitement: «Dieu a créé Adam immortel».

Nous analysons ici tous les arguments qu'il a avancés pour montrer qu'ils sont applicables aux deux théories à la fois:

- Adam immortel;
- Adam mortel et immortel.

1) *La beauté de la nature d'Adam*

Si la nature d'Adam avant le péché n'a pas «besoin d'addition» ce n'est pas parce qu'elle est parfaite et immortelle mais parce qu'elle est le résumé de toutes les beautés de la nature (*Hom.* IV, 15-44), l'image de Dieu (*Hom.* IV, 55-60) et l'union harmonieuse entre le corps et l'âme (*Hom.* II, 163-196).

Hom. II, 163-4:

163 Ce n'est pas avec une seule nature qu'Adam (devint) l'image de la merveille.
164 Et sa création n'est pas liée uniquement à un seul côté.

Si la nature est belle, parfaite et n'ayant pas besoin d'addition, c'est parce qu'elle fut mortelle et immortelle à la fois, composée d'âme comme les anges, et de corps comme les animaux, de quatre éléments, comme le cosmos, et douée de libre arbitre par lequel elle penche là où elle veut (46).

Hom. IV, 19-20 et 27-28:

19 Il a créé toutes beautés, en les créant selon leur nature.
20 Et Il enserra toutes ces beautés en la beauté d'Adam.
27 Toutes les natures douées ou dénuées de sensibilité,
28 Le Sage des mondes les mit en sa créature quand il la créa.

Et *Hom.* II, 167-168:

167 Voici l'habileté du Créateur: combien est-elle glorieuse!
168 En créant un être qui, s'il le veut, ne mourra pas.

(46) Nous citons ce passage du *De Natura hominis* de Némésius d'Émèse qui illustre d'une manière assez semblable l'idée de Jacques: *τίς οὖν ἀξίως θαυμάσειε τὴν εὐγένειαν τούτου τοῦ ζῴου τοῦ συνδέοντος ἐν ἑαυτῷ τὰ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις καὶ τὰ λογικὰ τοῖς ἀλόγοις | συνάπτοντος, τοῦ φέροντος ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν φύσει τῆς πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα, δι' ἃ καὶ μικρὸς κόσμος εἴρηται, τοῦ τοσαύτης ἠξιωμένου παρὰ τοῦ θεοῦ προνοίας, δι' ὃ πάντα καὶ τὰ νῦν καὶ τὰ μέλλοντα, δι' ὃ καὶ θεὸς ἄνθρωπος γέγονε, τοῦ λήγοντος εἰς ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν διαφεύγοντος; οὐρανῶν βασιλεύει, και' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονὸς Χριστῷ συνδιάγει, θεοῦ τέκνον ἐστί, πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας προκάθηται. τίς δ' ἂν ἐξειπεῖν δύναιτο τὰ τούτου τοῦ.* NEMESII EMESENI, *De Natura Hominis*, Edidit M. MORANI, (= Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Leipzig 1987, Cap. I, §§ 63-64, p. 15. Faut-il observer que Némésius, lui aussi, penche vers la théorie de l'«État intermédiaire»?

2) *Abaissement du Christ*

Les textes qui parlent de l'abaissement du Christ jusqu'à atteindre «l'état intermédiaire d'Adam avant son péché» peuvent être compris selon les deux théories, ainsi:

Selon la théorie de l'immortalité originelle, le Christ par sa descente a rejoint l'immortalité originelle.

Selon la théorie de l'état intermédiaire, le Christ par sa descente a rejoint le libre arbitre et la volonté sans entrave qu'avait Adam avant le péché.

La deuxième interprétation semble plus cohérente avec l'ensemble de la théologie sarougienne qui veut que, pour restaurer son image corrompue, le Christ — le Second Adam — soit dans la même condition que le Premier Adam avant le péché, à savoir: l'immortalité — puisqu'il est Dieu —, et la mortalité — puisqu'il est homme; car si le Christ n'était pas homme et Dieu, et s'il n'était pas dans l'état intermédiaire d'Adam il ne pourrait pas sauver l'humanité (*Hom.* I, *passim*)([47]).

3) *Énoch et Élie*

Jacques croit vraiment à l'incorruptibilité des justes de l'Ancien Testament, comme Énoch et Élie, ou bien parce qu'ils n'avaient pas péché, ou bien parce qu'étant justifiés leur justification les rendait immortels.

Cette conclusion peut être comprise de deux façons:

- *Selon la théorie de l'immortalité originelle,* les justes sont retournés à l'état primitif d'Adam, c'est-à-dire l'immortalité.
- *Selon la théorie de l'état intermédiaire:* devant un choix entre la mortalité ou l'immortalité, c'est-à-dire les deux états qu'ils étaient capables d'acquérir, les justes ont choisi le second.

Dans la IIe Homélie, Jacques a repris l'exemple d'Abel le mortel

([47]) Nous soulignons ici la différence délicate entre le Christ incarné et Adam avant le péché. Le Premier est Homme-Dieu, son immortalité est une propriété de sa nature divine, tandis que l'immortalité du second est un don gratuit, une grâce pure.

et Énoch et Élie les immortels pour montrer que l'homme était capable des deux.

Hom. II, 223-226 et 233-236:

223 ⟨Adam⟩ perçut tout d'abord la mort par Abel qui fut immolé et abattu.
224 Et ensuite il aperçut la vie par Énoch qui fut enlevé.
225 A cause de celui qui fut assassiné il fut terrifié parce qu'il était mortel;
226 Et à cause du «vivant» s'est aperçu qu'il était immortel.

Et plus loin:

233 La «terre» d'Énoch est, en effet, de la «pâte» d'Adam,
234 Et la «poussière» d'Abel est aussi celle d'Élie.
235 De la même terre sont pétris et ceux-ci et ceux-là.
236 Et notre nature aussi est mortelle et immortelle.

4) *Baptême, eucharistie et résurrection*

Grâce à ces trois mystères nous regagnerons l'immortalité. La vérité de foi ne pourrait pas être à elle seule un argument solide en faveur de l'immortalité originelle laquelle était depuis toujours une donnée constante et commune à toutes les tendances théologiques. Les nestoriens ont confessé eux aussi, cette vérité mais avec des nuances, c'est pourquoi elle peut être comprise de trois façons:

– *Selon la théorie de la mortalité originelle,* grâce aux sacrements on gagne l'immortalité promise.

– *Selon la théorie de l'immortalité originelle,* grâce aux sacrements on regagne l'immortalité perdue.

– *Selon la théorie de l'état intermédiaire,* grâce aux sacrements on regagne l'immortalité refusée par Adam et redonnée gratuitement par Dieu.

La troisième interprétation est la plus conforme avec la théologie de l'évêque de Baṭnân, qui veut que Dieu, par pure grâce et amour, ait prévu une seconde intervention pour sauver son image corrompue par le péché[48].

[48] *Hom.* I, vv. 75-180, 243-292 et IV, vv. 201-232.

5) *Preuves bibliques*

Si les deux preuves bibliques: *Sag.*, 1, 3 et *Rom.*, 5, 12, démontrent que le mal n'est pas de Dieu, que l'homme a péché par sa propre volonté et que la mort est entrée par le péché, elles ne contrediront pas la théologie antiochienne qui confesse l'état intermédiaire mais, par contre, l'appuient. Théophile d'Antioche, Irénée de Lyon et Éphrem de Nisibe soulignent, en effet, et à maintes reprises, le grand rôle de la liberté et de la volonté humaine dans la détermination de la nature de l'homme après le péché.

De même, dans le *mêmrô* IIe, dont l'authenticité est mise en doute par B. Sony on trouve les mêmes conséquences: d'abord, tout le *mêmrô* a pour but de démontrer que le mal n'est pas de Dieu et qu'il ne faut pas le blâmer pour ceci. (*Hom.* II, 109-130, 237-262 et 301-4) et ensuite, Jacques démontre qu'Adam avait choisi volontairement et en toute liberté la mort en transgressant la loi (*Hom.* II, 195-8, 281-300) et que par son péché la mort l'a détruit.

Hom. II, 293-5 et 297:

293 Et puisqu'avec révolte et par sa libre volonté a transgressé le commandement,
294 Il est mort effectivement et il est devenu poussière dans le Shéol.
295 S'il n'avait pas ouvert la porte de la mort il n'y serait pas entré.
297 S'il n'avait pas abattu son âme par ses ⟨propres⟩ mains il ne serait pas tombé.

6) *Polémiques contre Narsaï*

Les trois arguments contre Narsaï ne nuisent pas effectivement au système théologique antiochien de l'état intermédiaire, bien au contraire ils le prouvent.

La concupiscence. Si Jacques croit vraiment que le commerce sexuel entre Adam et Ève fut accompli après la chute, ceci sera en faveur de notre thèse. Autrement dit, comment peut-on expliquer le péché de la concupiscence d'un être immortel et parfait?

Hom. II, 41-42:

41 S'il l'avait créé, dès le début immortel par nature,
42 Comment donc (Adam) serait-il mort et ⟨comment⟩ la mort aurait-elle vaincu l'immortel?

Il est certes vrai que la position monophysite ne peut pas faire crédit à l'argument de la faiblesse et de l'ignorance *d'Adam-enfant.*

On sent d'ailleurs la fragilité et l'insuffisance de la défense de B. Sony qui, pour se tirer d'embarras, a voulu souligner que Jacques connaïssait trois théories sur l'âge d'Adam. Tandis que selon la théologie antiochienne l'idée de l'enfance d'Adam et de son ignorance était une théorie commune([49]) et indispensable pour la cohérence du système théologique([50]).

Si *la prescience divine* est une preuve en faveur de la théorie de l'immortalité, elle l'est davantage pour celle de l'état intermédiaire. Le second *mīmrō* qui traite la question de la nature d'Adam avant le péché fut écrit pour montrer qu'Adam avait péché volontairement parce qu'il était *vraiment libre* et que Dieu, même s'il connaîssait d'avance le péché de l'homme, ne pouvait en être blâmé.

Hom. II, 299-304:

299 Sa volonté est devenue son maître qui l'a déraciné et qui l'a rejeté.
300 Elle avait éparpillé sa «terre» comme la poussière dont il a été pris.
301 Voici qu'il s'est réduit maintenant à la condamnation,
302 Car c'est par sa liberté et non par contrainte qu'il a asservi son âme.
303 Le Sage du monde qui a façonné Adam ⟨est⟩ donc sans reproche;
304 Car, dès le début, Il lui donna et la vie et la mort.

Si tous ces corollaires et les conséquences qu'on a vus s'appliquent également à la théologie de l'immortalité originelle et à la

([49]) Sur Adam enfant voir: THÉOPHILE, II, 25: *SC* 20, pp. 160-3; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies.* Livre IV, éd. crit. d'après les versions arménienne et latines sous la directions de A. ROUSSEAU avec la coll. de B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU et C. MERCIER. 2 t. t. 1: Introd., notes justificatives, tables; t. 2: texte et trad. (*SC*, 100-101), Paris, 1965, IV, 38: *SC* 100, pp. 942-961; ID, *Démonstration de la prédication apostolique*, nouv. trad. de l'arménien avec introd. et notes par L. M. FROIDEVAUX (*SC*, 62) Paris, 1959, pp. 50-52; CLEMENS ALEXANDRINUS, Erster Band: *Protrepticus und paedagogus*, Hersg. von Otto STAEHLIN, Dritte, durchgesehene Auflage von Ursula TREU (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 12), Berlin 1972, pp. 1-86 et 353-359, ici pp. 78-9; *Liber gradum*, éd. par M. KMOSKO (*PS*, 3), Paris, 1926, Mīmrā XV (p. 340, 14 et 341, 1-5); ÉPHREM, *Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, Hersg. u. übers. von E. BECK (*CSCO. S*, 78-79), Louvain, 1957, II, 1, VII, 6 et XV, 12 et 14 (Texte, pp. 46, 26 et 64, 5; Trad. pp. 25 et 63-4). Chez les juifs: L. GINZBERG, *Legends of the Jews*, 6 vol., Philadelphia, 1909-1938, I, 59; V, 78, n. 2 et 106, n. 97. Voir aussi A. ORBE, «Homo nuper factus [En torno a s. Ireneo *Adv. Haer.* IV, 38, 1]», in: *Gregorianum*, 46 (1965) 481-544 et ORBE, *Antrop.* pp. 210-225.

([50]) ORBE, *Antrop.* pp. 210-225.

théorie antiochienne de l'état intermédiaire. Ceci implique que Jacques aurait pu adopter l'un ou l'autre système. Or comme la critique interne et externe démontré l'authenticité de la seconde homélie il est dit explicitement que Dieu a créé Adam mortel et immortel, et puisque cette déclaration jacobienne se trouve aussi dans d'autres *mīmrē*(51) et que nulle part ailleurs il est dit explicitement: «Dieu créa l'homme immortel», il en ressort que Jacques suit la tradition antiochienne. Il est tributaire de la lignée de Théophile, Irénée, Némésius et Éphrem.

THÉORIE DE «L'ÉTAT INTERMÉDIAIRE» DANS LA TRADITION PATRISTIQUE AVANT JACQUES

L'origine de la doctrine qui veut que le premier homme ait été créé mortel et immortel remonte à l'âge apologétique et plus particulièrement à la théologie des apologètes asiatiques des II[e] et III[e] siècles.

En effet, Théophile d'Antioche, dont s. Irénée a repris les idées(52), croit que Dieu a créé l'homme dans une situation intermédiaire [μέσος]:

> «L'homme, dit-il, fut établi dans une situation intermédiaire, ni complètement mortel, ni absolument immortel, mais capable des deux»(53).

Et ailleurs:

> «Ce n'est donc ni mortel, qu'il a été créé, ni immortel, mais capable des deux»(54).

Cette formulation négative trouve son explication dans la méfiance qu'avaient nos apologètes des termes [ἀθανασία] et [θάνατος].

(51) Dans la troisième homélie par exemple.

(52) Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*. Livre II, éd. crit. par Adelin Rousseau et L. Doutreleau, 2 t.: t. 1: Introd., notes justificatives, tables; t. 2: texte et trad. (*SC*, 293-4), Paris, 1974, II, 15: *SC* 294, pp. 148-151; cf. Orbe, *Antrop.* p. 399.

(53) Théophile, II, 24: *SC* 20, p. 161.

(54) Théophile, II, 27: *SC* 20, p. 165.

L'immortalité n'est pas la «non-mortalité» mais c'est [l'ἀθανασία], une propriété positive de Dieu. Tandis que la mortalité est la qualité de ce qui est matériel et corruptible. Or, pour éviter les erreurs des gnostiques qui voulaient faire de Dieu l'auteur de la mort([55]) et pour contredire les prétentions de la philosophie hellénistique qui croyait à l'immortalité de l'âme pour autant qu'elle impliquait la croyance en la parenté naturelle de cette âme avec Dieu, les Alexandrins, tout en maintenant l'idée de l'immortalité de l'âme, ont refusé son éternité. Pour eux, l'immortalité de l'âme n'est pas naturelle mais c'est un don de Dieu([56]). Pour résoudre le problème, les Asiates ont recouru à la formulation négative du concept.

> «Par nature, explique Théophile d'Antioche([57]), l'homme n'était pas plus mortel qu'immortel. S'il avait été créé dès le principe immortel [ἀθάνατος] il eût été créé dieu. D'autre part, s'il avait été créé mortel [θνητός], il eût semblé que Dieu fût la cause de sa mort»([58]).

Bien que la philosophie n'admette pas une situation intermédiaire entre [l'ἀθανασία] et le [θάνατος], les Pères grecs ont maintenu cette position qui était biblique([59]). Elle se fonde essentiellement sur l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse et sur l'explication de la terminologie paulinienne (I *Cor.* 15, 15-20).

On la retrouve avec un vocabulaire beaucoup plus subtil chez Méthode d'Olympe, le platonicien autodidacte, dans son Banquet:

> «L'homme, intermédiaire entre ces extrêmes [τούτων ὧν μεταξύ], n'est ni justice en soi, ni non plus injustice; planté entre l'incorruptibilité et

([55]) Surtout les valentiniens: CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, Zweiter Band., Buch I-VI, Hersg. von Otto STRAEHLIN, in dritter Auflage neu Hersg. von L. FRUECHTEL (*Die griechischen christlichen Schriftsteller des ersten drei Jahrhunderte*, [15]), Berlin, 1960, IV, 13: p. 254 et les Marcionites: TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, 5 livres, 2 t., éd. et trad. (angl.) par E. EVANS (*Oxford Early Christian Texts.*, Oxford, 1972, vol. I, pp. 96-101).

([56]) REFOULÉ, p. 41-2.

([57]) R.-M. Grant a montré que cette idée de Théophile d'Antioche reprise par Irénée de Lyon, Némésius d'Emèse et Méthode d'Olympe, est un thème d'origine juive (cf. R.-M. GRANT, *Theophilus of Antioch to Autolycus, Harvard Theological Review*, 40 (1947) 227-256, ici 239-241). La thèse de R.-M. Grant est incontestablement juste. Elle prouve en plus, que ces apologètes sont tout d'abord d'une même lignée théologique et ensuite qu'ils sont tributaires d'une tradition sémitique.

([58]) THÉOPHILE, II, 27: *SC* 20, p. 165.

([59]) ORBE, *Antrop.* pp. 398-400 et REFOULÉ, pp. 40-44.

la corruptibilité, qu'il vienne à pencher, à tourner d'un côté ou de l'autre, on dit que sa nature se calque sur la tendance qui l'a emporté: penche-t-il vers la corruption? il devient corruptible, et *mortel* [θνητός]; vers l'incorruptibilité? Incorruptible et immortel [ἀθάνατος]. Placé à la frontière [μεθόριος] entre l'arbre de vie et celui de la connaissance du bien et du mal (*Gen.*, 2, 9)»(60).

Cette position intermédiaire a subsisté longtemps. On la rencontre chez Némésius d'Émèse dans *De natura hominis* où il l'attribue à un certain «hébreu»(61). Némésius, lui-même, semble d'accord avec ce dernier(62) qui n'a pas eu peur d'employer les termes «*immortalitas*» et «*mortalitas*»:

Ἑβραῖοι δὲ τὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀρχῆς οὔτε θνητὸν ὁμολογουμένως οὔτε ἀθάνατον γεγενῆσθαί φασιν, ἀλλ' ἐν μεθορίοις ἑκατέρας φύσεως, ἵνα, ἂν μὲν τοῖς σωματικοῖς ἀχολουθήσῃ πάθεσι, περιπέσῃ καὶ ταῖς σωματικαῖς μεταβολαῖς, ἂν δὲ τὰ τῆς ψυχῆς προτιμήσῃ καλά, τῆς ἀθανασίας ἀξιωθῇ. εἰ γὰρ ἐξ ἀρχῆς αὐτὸν θνητὸν ἐποίησεν ὁ θεός, οὐκ ἂν ἁμαρτόντα θανάτῳ κατεδίκασε· τοῦ γὰρ θνητοῦ θνητότητα οὐδεὶς καταδιχάζει· εἰ δ' αὖ πάλιν ἀθάνατον, οὐδ' ἂν τροφῆς αὐτὸν ἐνδεᾶ κατεσκεύασεν (οὐδὲν γὰρ τῶν ἀθανάτων τροφῆς σωματικῆς δεῖται) οὐδ' ἂν οὕτω ῥᾳδίως μετενόησε καὶ τὸν γενόμενον ἀθάνατον θνητὸν εὐθέως ἐποίησεν· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἁμαρτησάντων ἀγγέλων τοῦτο φαίνεται πεποιηκώς, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐξ ἀρκῆς φύσιν ἀθάνατοι

(60) MÉTHODE D'OLYMPE, *Le banquet*. Introd. et texte crit. par H. MUSURILLO (et V.-H. DEBIDOUR (*SC*, 95), Paris, 1963, 3e Disc. VII, 67: p. 105. Méthode dans ce texte explique la terminologie paulinienne (I, *Cor. 15, 27*): son point de départ est donc essentiellement biblique.

(61) W. W. Jäger écrit: «Es ist klar, die Hebräer, welche Nemesius als Quelle zitiert, sind Philon, nach bekannter Zitierweise steht der Plural. Auch für Basileios oder Gregor von Nyssa ist dieser stets der typische Theologe der [*Ἰουδαῖοι]*» (Werner Wilhelm JÄGER, *Nemesios von Emesa. Quelleforschungen zu Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios,* Berlin, 1914, p. 141). A ce sujet, A. Siclari ne semble pas tout à fait d'accord avec W. Jäger à cause de la perspective némésienne de l'homme. Il dit: «La prospettiva nemesiana, si differenzia, tuttavia, notevolmente da quella di Filone, che definice l'uomo «θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον» (De opificio mundi, 46), e in via di ipotesi, mancando elementi assolutamenti probanti, anche da quelle di Origene. Il senso dell'essenziale unità dell'uomo, nel quale il destino dell'anima e quello del corpo sono indissolubilmente uniti fa si che Nemesio respinga in quest'occasione ogni prospettiva platonizzante genericamente dualistica...» (Alberto SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa* (= Ist. di Scienze Religiose, Univ. di Parma, filosofia e religione, 9), Padova, 1974, p. 39, n. 19).

(62) A. SICLARI, *Ibidem* pp. 38-50.

διέμειναν ἄλλην τῶν ἡμαρτημένων ἀπεκδεχόμενοι δίκην, ἀλλ' οὐ τὸν θάνατον. βέλτιον οὖν ἢ τοῦτον τὸν τρόπον νοεῖν τὸ προκείμενον ἢ ὅτι θνητὸς μὲν κατεσκευάσθη, δυνάμενος δὲ ἐκ προκοπῆς τελειούμενος ἀθάνατος γενέσθαι, τουτέστι δυνάμει ἀθάνατος([63]).

En Syrie, la nature adamique avant le péché fut toujours sujet de beaucoup de controverses entre les écrivains orthodoxes et hétérodoxes.

Tatien (IIe siècle)([64]) affirme que l'homme, originairement, n'était ni mortel ni immortel, mais que sa nature dépendait de sa conduite; il pouvait choisir l'un ou l'autre sort([65]). Le caractère moral de la doctrine de Tatien l'a obligé à être plus radical: l'âme en soi ne sera pas immortelle si elle ne connaît pas la vérité:

«Grecs!([66]) l'âme ⟨humaine⟩, en soi, n'est pas immortelle, mais elle est capable aussi de ne pas mourir»([67])

Saint Éphrem([68]), tout en refusant la théorie de la mort de l'âme, confessait, lui aussi, qu'Adam s'est trouvé avant la chute dans une situation intermédiaire([69]):

«... Etenim, quia creans eum ⟨Deus⟩ non fecerat eum *mortalem*, neque haud obnoxium *morti* finxerat eum, ita ut ipse Adam sive mandatum servando, sive transgrediendo mandatum, obtineret ex una tantum arborum quid sibi placeret»([70]).

([63]) NEMESII EMESENI, *De Natura Hominis*, Edidit M. MORANI, Leipzig 1987, cap. I, § 46, p. 6.

([64]) Jean DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (= Bibl., de Théol., Hist., des doctrines chrét. avant Nicée, II), Tournai. 1961, pp. 358-365 et ORBE, *Antrop.*, pp. 402-7.

([65]) Cfr. TATIEN, *Adv. Graec.*, 11: TU 4, 1, pp. 11-12.

([66]) A. Orbe voit ici une attaque contre Platon (cf. PLATON, *Œuvres complètes* t. IV, 3e partie *Phèdre*, texte et trad. par Léon ROBIN [*CUFr*], Paris, 1933, 245c sq.: pp. 33 sq.). Cf. ORBE, *Antrop.*, p. 403, n. 23.

([67]) «Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ. ἀλλὰ δύνατος ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν». (TATIEN, *Adv. Graec.*, 13: TU 4, 1, pp. 14, 10-11).

([68]) Nabil EL-KHOURY, *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte*, (= Tübinger Theologische Studien, Bd. 6), Mainz 1976, p. 134-5.

([69]) EPHREM, *GE: CSCO. S.* 71, pp. 34, n. 12; 39, 1-4, 8-15; JANSMA, p. 175.

([70]) EPHREM, *GE: CSCO. S.* 71, pp. 34, n. 17 (trad. *CSCO. S* 72, p. 26, n. 17).

C'est l'unique endroit, peut-être, où le docteur de Nisibe parle explicitement de l'état intermédiaire. De plus, l'analogie étonnante en plusieurs points théologiques entre l'enseignement de Jacques et celui des apologètes, Irénée, Méthode d'Olympe, Némésius d'Émèse et surtout Théophile d'Antioche prouve que notre docteur n'a pas reçu la tradition antiochienne uniquement à travers Éphrem, mais aussi il y aura puisé, on le suppose, d'une manière directe.

LA NATURE D'ADAM AVANT LE PÉCHÉ, SELON JACQUES

ÉTAT DE LA QUESTION

Jacques aborde dans la seconde homélie une question bien précise, un problème théologique embarassant: quelle était la nature de l'homme avant le péché? Était-elle mortelle ou immortelle? Dans les deux cas, il y aura une injustice de Dieu à l'égard de l'homme, donc Dieu est blâmable.

En effet, si on répond: *Dieu créa l'homme mortel,* pourquoi donc y aurait-il eu le commandement (*Hom.* II, 44), l'arbre (*Hom.*, II, 40, 43, 46 et 86) et le péché (*Hom.* II, 281-2) comme faux prétextes pour chasser Adam du Paradis (*Hom.* II, 118)? Dans ce cas, le commandement, au lieu d'être bon, serait mauvais et imposé injustement par Dieu; la mort qui devait entrer au monde par le péché (*Rom.*, 5, 12), aurait existé avant lui. Dans les deux cas, l'homme aurait été prédestiné injustement à la mort même s'il n'avait pas péché[71].

Or, ceci est un blasphème:

Hom. II, 117-8:

117 C'est une grande impiété de faire venir ceci à l'esprit

[71] Il semble que cette position était soutenue par les Pélagiens. Paulin, diacre de Milan, remet à Aurèle de Carthage un mémoire relatif aux erreurs de Celestius, l'ami de Pélage et son défenseur. Marius Mercator eut ce mémoire entre les mains, et le résuma dans six propositions; la première était «Adam serait mort même s'il n'eut pas péché». Cfr. CH. HEFELE & J. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 11 t. en 22 vol., Paris, 1907-1952, vol. II, 1, pp. 169-174.

118 que c'est par de prétextes que ⟨Dieu⟩ fit sortir Adam du Paradis.

D'autre part, si on répond: *Dieu créa l'homme immortel,* ce serait absurde. Comment la mort aurait-elle vaincu l'immortel? Pourquoi Dieu aurait-il changé son projet divin à cause du péché? (*Hom.* II, 91-2 et 281-2) Et pourquoi Satan, en commettant le péché, ne meurt-il pas, mais reste immortel? (*Hom.* 47, 66 et 76) N'y a-t-il pas dans ces cas, une injustice à l'égard de l'homme qui mérite d'être blâmable?

Pour éviter toutes sortes de blâmes, et de blasphèmes contre Dieu, Jacques a adopté la théorie patristique antiochienne de l'état intermédiaire.

Nature des créatures

Il distingue trois sortes de créatures: les mortelles, les immortelles et celles qui sont en même temps mortelles et les immortelles.

Les créatures mortelles par nature sont les animaux (*Hom.* II, 62-4). Ils sont privés de la liberté et leurs actions; bonnes ou mauvaises, ne changent pas leur nature et leur destin (*Hom.* II, 50-2, 57-8, 67 et 71-2). Ils sont voués à la mort (*Hom.* II, 49-54 et 62-4).

Les créatures, immortelles par nature, sont les anges (*Hom.* II, 69-70) et les démons (*Hom.* II, 65-8). Ils sont libres comme les hommes. Si les diables ont péché c'est parce qu'ils sont libres (*Hom.* III, 43-102 et 135-156), mais leur liberté, leur péché et leurs actions ne changent pas leur nature et leur destin (*Hom.* II, 48, 55-6, 68-70 et 93-7). Ils ne sont donc pas soumis à la mort, même s'ils commettent le péché (*Hom.* II, 58, 65-8). Ils sont responsables de leur péché et condamnés éternellement (*Hom.* III, 87-102 et 135-156).

La créature mortelle et immortelle à la fois était celle d'Ādam avant le péché. L'homme est doué d'une liberté ou d'un libre arbitre capable de déterminer son destin et de fixer sa nature flottante entre la vie et la mort.

Hom. II, 140-143:

140 Et l'image fut établie pour ⟨pouvoir⟩ vivre ou mourir aisément.
141 En plus, il fut donné à ce vase raisonnable la liberté,
142 Pour ⟨pouvoir⟩ choisir selon sa ⟨propre⟩ volonté ⟨ou bien⟩ la vie ou bien la mort.
143 C'est pour cette raison qu'il est mortel et immortel.

La Nature humaine ou «l'état intermédiaire»

L'évêque de Baṭnân emploie trois images pour illustrer la nature humaine avant le péché.

Tout d'abord, l'homme est un mélange des natures opposées (*Hom.* II, 133-4 et IV, 21-37). Son pétrissage [g^{e}ḇīlṯēh] montre qu'il est composé des éléments de vie et de mort.

Hom. II, 131-4:

131 Si tu contemples son modelage même tu apprendras
132 Qu'il fut composé et mortel et immortel.
133 C'est le Créateur avec son habileté qui a juxtaposé les natures.
134 En faisant un même homme et de la vie et de la mort.

Ensuite c'est une image de Dieu (*Hom.* IV, 55-66) qui a réuni en elle toutes les beautés et les qualités des natures, douées et dénuées de sensibilité (*Hom.* IV, 21-32). C'est une image moitié vivante, moitié morte.

Hom. II, 135-6:

135 Il établit une image [ṣalmō], moitié morte, moitié vivante,
136 Afin qu'elle soit soumise aux deux états indépendamment.

Et enfin, l'homme est composé de trois éléments essentiels: corps, âme et esprit. Le corps de l'homme est animal et mortel (*Hom.* II, 157). Il est «poussière» (*Hom.* II, 157), composé des quatre éléments de la nature (*Hom.* IV, 15 et 29). Ce corps corruptible par nature (*Hom.* IV, 329-362) ne peut pas vivre séparement de l'âme. Cette dernière est spirituelle (*Hom.* II, 158) et vivifiante (*Hom.* II, 139-140 et 160). Elle est opposée au corps en tant que l'un est vie et l'autre est mort.

Hom. II, 157-8:

157 Car en lui il y a la cause de la mort parce qu'il est de la «poussière».
158 Et en lui aussi il y la cause de la vie parce que son âme est spirituelle.

Comme le corps, l'âme ne peut pas vivre seule.

Hom. II, 189-192:

189 Il n'a pas doué le corps d'une vie durable sans l'âme
190 Ni l'âme de sensibilité sans le corps.
191 La vie de l'âme sans le corps est inerte;
192 De même le corps aussi est placé dans la poussière et sans vie.

Enfin, l'esprit est le souffle de vie que Dieu a mis dans l'homme lors de la création (*Gen.*, 2, 7)(72). Cet esprit vivifiant n'est pas l'Esprit Saint(73).

La division trichotomique de l'homme ne constitue pas en fait la véritable preuve de la mortalité et de l'immortalité originelles. Pour faire comprendre sa théorie de «l'état intermédiaire», Jacques a recours à la dichotomie, mettant en relief l'âme en opposition au corps suivant le concept platonicien. Dieu, en sa sagesse divine, n'a pas voulu que l'homme soit immortel comme les anges (*Hom.* II, 179-180) ou mortel comme les animaux (Hom. II, 181-2), mais un être intermédiaire pour avoir toujours la possibilité de se sauver. Il a soulevé le corps qui était semblable à celui des animaux et Il a abaissé l'âme qui était trop spirituelle et au-dessus des anges pour subjuguer les deux dans un seul être:

Hom. II, 183-4:

183 Il eleva sa poussière ⟨plus que celle⟩ des animaux, alors qu'elle était ⟨de⟩ la terre.
184 Et Il abaissa son âme ⟨plus que celle⟩ des anges, alors qu'elle était trop spirituelle.

Cependant dans cette combinaison l'élément essentiel n'était ni l'un ni l'autre, mais le libre arbitre.

Liberté humaine

La liberté [hērūṯō] d'Adam avant son péché a joué un rôle primordial pour déterminer son destin.

Entre deux égaux: le corps et l'âme, la vie et la mort, la mortalité et l'immortalité, il aurait été nécessaire qu'il y eût un troisième élément qui fosse pencher le plateau de la balance de l'un ou l'autre coté.

(72) *Hom.* II, v. 173.

(73) *Homélies sur l'Hexaméron*, 6, vv. 325-362: *BedH.*, III, pp. 113. 10-115, 6. Sur ce point, Jacques est en parfait accord avec Origène et Irénée contre les valentiniens. Cfr. Orbe, *Antrop.*, pp. 71-7 et Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (= Théol. 34), Aubier, 1956, pp. 131-2.

Hom. II, 153-6:

153 Il a été composé comme une balance à deux plateaux,
154 Où la mort et la vie sont chacune de son côté.
155 La volonté est, en fait, comme le fléau qui les tient ensemble
156 Et le côté qui l'attire c'est vers lui qu'elle penche.

Dans les écrits poétiques de notre docteur, il ne faut pas trop spéculer sur le sens des mots; il ne faut pas non plus analyser philologiquement le vocabulaire pour en tirer des théories. On ne doit pas oublier que Jacques est tout d'abord et avant tout, poète et ensuite docteur et théologien.

Le mot hērūṯō(74) n'a pas pour lui un sens précis. Il est tantôt «libre arbitre» et tantôt «liberté»; de même, le mot ṣeḇyōnō(75) désigne «la volonté», «l'acte volontaire» ou «le vouloir».

Avant le péché, Adam avait comme les anges le libre arbitre [hērūṯō] ou la possibilité de choisir entre le bien et le mal. Il avait aussi la volonté [ṣeḇyōnō] ou la faculté exécutive de l'action libre.

Hom. II, 141-2:

141 En plus, il fut donné à ce vase raisonnable la liberté [hērūṯō]
142 Pour ⟨pouvoir⟩ choisir [gebō] selon sa ⟨propre⟩ volonté [ṣeḇyōnō] la vie ou la mort.

La liberté originelle, selon l'évêque de Saroug, est déterminée par trois caractéristiques propres.

La première caractéristique est *la possibilité d'un libre choix.* Comme les anges et les démons, Adam avait un libre arbitre et une volonté par lesquels il pouvait pencher, contre sa nature, vers le mal et vers la destruction. Ce libre arbitre capable de faire le bien et le mal, de pencher vers la mortalité et vers l'immortalité a été illustré

(74) Le mot hērūṯō de hērē: *Hom.* II, vv. 130, 141, 145, 197, 286, 302; III, vv. 35, 44, 95, 103, 178, 182, 517, 833 et IV, v. 4. Sur les différents sens de ce mot voir R. PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus* collegerunt Stephanus M. QUATREMÈRE, Georgius Henricus BERNSTEIN (et autres) 2 t., (Oxonii), 1879-1901, vol. I, col. 1357 (= PAYNE SMITH). Il traduit hērūṯō d ṣeḇyōnō par [τὸ αὐτεξούτιον] *Libertas moralis* et *liberum arbitrium.*

(75) Le mot ṣeḇyōnō de ṣᵉbō. Il est employé 26 fois dans quatre homélies toujours dans les sens indiqués ci-dessus. R. Payne Smith donne à ce mot le sens de *voluntas, studium, arbitrium, voluntas ut facultas mentis; placuit, beneplacita, impulsus et motus.* PAYNE SMITH, vol. II, col. 3354.

par trois exemples. Tout d'abord, l'homme est comme une balance avec deux plateaux et un fléau qui doit être la volonté de l'homme (*Hom.* II, 153-168). Ensuite, l'homme ressemble aussi par son libre arbitre à une maison capable d'autodestruction. Ceci révèle certes la grandeur du Créateur, sa toute puissance et son amour.

Hom. II, 169-170([76]):

169 Et c'est une grande merveille que l'architecte, en construisant la maison
170 Donne à cet ⟨être le pouvoir⟩ de se détruire ou de ne pas se détruire.

Enfin la liberté humaine est absolue, elle ressemble à un cocher qui tient les rênes([77]).

Hom. II, 145-8:

145 En ⟨Adam⟩, en effet, la liberté [hērūṯō] fut établie comme un cocher;
146 Et elle saisissait les rênes de ses sens pour ⟨les⟩ guider.
147 Et là où elle voulait elle les mène pour s'en aller avec elle
148 Vers la mort ou vers la vie, elle a ⟨pleins⟩ pouvoirs.

La seconde caractéristique est *la liberté absolue capable de rendre la nature mortelle.* Satan et Adam ont péché librement, après une délibération consciente. Ils sont donc responsables de leur péché (*Hom.* III, 43-102 et 131-4). Cependant, tandis que Satan fut condamné éternellement, Adam avait reçu la promesse du salut.

Hom. III, 153-4:

153 Et tandis qu'au temps du combat la chute survint à tous deux,
154 Miséricordieusement, la résurrection survint uniquement à Adam.

Pourquoi tous deux n'avaient-ils pas subi le même sort? A cette question Jacques répond que c'est à cause de leur nature. Les anges furent créés immortels. S'ils péchaient comme Satan, ils seraient condamnés à jamais (*Hom.* II, 48, 55-56, 68, 90-7) et s'ils ne péchaient pas comme Gabriel, ils vivraient à jamais devant Dieu (*Hom.* II, 69-70). A la différence des anges, Adam fut créé mortel et immortel. Quand il a péché il a été condamné à mort (*Rom.* 5, 12), mais non pas à jamais (*Hom.* III, 153-6) car l'homme est prédestiné à la vie et à l'immortalité.

(76) Cf. *Matth.*, 8, 24-27.

(77) Cf. Le célèbre mythe platonicien de l'attelage ailé et le cocher (PLATON, *Œuvres complètes*, t. IV, 3e partie *Phèdre*, texte et trad. par LE ROBIN [*CUFr*], Paris, 1933, 246a-d: pp. 35-6).

Dans la nature de l'homme il y a un dynamisme qui le pousse vers le bien, vers l'immortalité. Il y a une sorte de nostalgie de l'état perdu (*Hom.* III, 651-688). Il en résulte que dans les deux cas, tandis qu'il y a le même acte libre chez Adam et chez Satan, et même responsabilité pour tous les deux, il y a une différence au niveau des conséquences de l'action libre.

La première action libre de Satan n'était pas capable de changer sa nature immortelle. La première action libre d'Adam avait la capacité de changer partiellement sa nature.

Hom. II, 93-8:

93 (Adam) ne fut induit en erreur comme Satan qui est pourtant immortel.
94 Pourquoi donc le malin, qui l'a séduit, ne meurt-il pas?
95 Si, parce qu'il avait transgressé le précepte, il serait devenu mortel,
96 Le malin, qui l'a dupé, n'aurait-il pas dû mourir une fois?
97 Et pourquoi celui qui est égaré et qui a égaré a-t-il été maintenu vivant,
98 ⟨Tandis que⟩ le petit agneau mourut parce qu'il mangea le fruit dans l'Éden?

La troisième caractéristique est *la possibilité de regagner l'immortalité.* A la différence de la volonté angélique figée dans le bien ou dans le mal, la libre volonté de l'homme lui permet de faire ceci ou cela.

Après le premier acte libre, l'ange déchu ne pouvait faire que le mal. Il n'avait plus la pleine liberté.

Hom. III, 180:

180 Et aussi Satan désormais ne pouvait que tromper.

Par le premier acte libre, Adam a choisi la mortalité, mais à cause de l'amour divin et grâce à sa nature originelle intermédiaire il a toujours la possibilité de regagner l'état perdu. Il a pleine liberté pour faire ce qu'il veut. Jacques donne l'exemple d'Abel comme type des mortels (*Hom.* II, 200-1 et 223) et Énoch et Élie([78]), types des immortels (*Hom.* II, 200-1, 224, 226-7). Abel, Énoch et Élie sont tous fils d'Adam, ils sont tous de la même pâte (*Hom.* II, 228-235) comme l'arbre et ses fruits (*Hom.* II, 211-218). Si les fruits sont bons

([78]) Irénée de Lyon reprend le même exemple d'Énoch et Élie. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies.* Livre V, éd. de A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU 2 t. t. 1: Introd., notes justificatives, tables; t. 2: texte et trad. (SC 150-153), Paris, 1969, V, 5: SC 153, pp. 60-73.

ou mauvais cela ne dépend pas de l'arbre, de même si les hommes font le bien ou le mal cela dépend de leur propre volonté (*Hom.* II, 211-216).

Les hommes, à la différence des animaux et des anges, sont prédestinés à l'immortalité et au salut. Dieu ne peut pas laisser sa statue ou son image dans la perdition; c'est pourquoi il a créé l'homme mortel et immortel afin que, s'il penche vers la mortalité par son acte, il ait la possibilité de regagner l'immortalité par la grâce.

CONCLUSION

Dieu a créé le monde matériel et les animaux. Ils sont tous corruptibles et mortels. Il a créé les anges immortels. Ceux qui ont péché ont été condamnés pour toujours et ceux qui n'ont pas péché vivent éternellement avec Dieu pour le louer. Dieu, par amour, a créé l'homme à son image. Il a fait de lui le résumé de toutes les beautés de la nature, et la statue de la divinité. Il a abaissé son âme spirituelle et l'a subjuguée avec son corps de poussière faisant ainsi une nature mortelle et immortelle douée d'un libre arbitre capable de pencher spontanément là où il veut.

Il a prédestiné l'homme à l'immortalité, mais par amour il lui a laissé le choix. Par sa prescience Dieu savait que l'homme choisirait la mort, c'est pourquoi il lui a prévu le salut en le créant à l'image de son Fils afin qu'à la fin des temps le Fils, le Second Adam, descende pour restaurer son image et redonner l'immortalité perdue à l'homme, le Premier Adam.

Couvent de KREIM
Ghosta - Liban

P. Khalil ALWAN, M. L.

MIGUEL ARRANZ S.J.

Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (9)

IVe PARTIE

L'«ILLUMINATION» DE LA NUIT DE PÂQUES

CHAPITRE VI

ABLUTION ET TONSURE DES NEOPHYTES

Dans un précédent article des OCP 1985 (p. 64), nous avions proposé une divisione en 7 chapitres de toute la IVe partie de notre thème général: *Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopo-*

SIGLES:

ALM: A. ALMAZOV, *История чинопоследований Крещения н Миропомазания*, Kazan' 1884: cf. Appendix (Приложения) avec pagination propre.

ANS: Anselm STRITTMATTER, *The «Barberinum Sancti Marci» of Jacques Goar*, Ephemerides Liturgicae 47, 1933, 329-67: cf. BAR.

APA: ΣΥΜΕΩΝ Θεσσαλονίκης, *Τὰ ἅπαντα*, 4a ed. Thessalonique 1882: cf. MIGNE P.G. 155.

BAR: MS «S. Marcus»: Bibl. Vaticana: Barberini gr. 336; cf. ANS & OCP 1982, 295.

BES: MS «Bessarion»: Bibl. Grottaferrata: G.b.I: cf. STA & DMI 1054-8 & ROC 235 & OCP 1982, 290 & 314.

COI: MS «Stratîgios»: Bibl. Nat. Paris: Coislin gr. 213: cf. DMI 993 & DUN & OCP 1982, 309.

CON: F. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905: cf. Appendix: BAR.

DMI: A. DMITRIEVSKIJ, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православнаго Востока*, II, Εὐχολόγια, Kiev 1901.

OCP 55 (1989) 33-62

litain, consacrée aux cérémonies baptismales de la nuit de Pâques, et qui étaient appelées sous un nom, riche sans doute de sens théologi-

---

DUN: J. DUNCAN, *Coislin 213 Euchologe de la Grande Eglise*, dissertatio ad lauream in PIO 1978: cf. COI.
EBE: MS Ἐθνικὴ Βιβλιοθ. Πανεπιστημίου.: Athenae 662: cf. TRE & OCP 1982, 316.
ESS: Euchologe Slave du Sinaï (Sinai sl. 37): cf. editiones:
L. GEITLER, *Euchologium* (cyrill.), Zagreb 1882;
J. FRČEK, *Euchologium Sinaiticum* (cyrill. et gallic.) (= R. GRAFFIN - F. NAU, *Patrologia Orientaliis:* XXIV, 605-802 & XXV, 487-617) Paris 1933, 1943;
R. NAHTIGAL, *Euchologium Sinaïticum* (glagol. et cyrill.), Ljubljana 1941, 1942;
T. LYSAGHT, *Euchologium Sinaiticum* (glagol., cyrill. et anglic.), editio privata 1987.
EVO: M. ARRANZ, *Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin* (= «Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques». Bibl. Ephem. Liturg. Subsidia 14). Rome 1978.
GOA: J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, 2ª ed. Venise 1730 (Graz 1970).
GUI: D. GUILLAUME, *Baptême*, Rome 1979.
IST: M. ARRANZ, *Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология*, 3-й курс, Len. Dukhovnaja Akademija 1979.
JAC: A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky, Cod. Leningr. gr. 226 (IXᵉ siècle)*, Le Muséon 78, 1965, 173-214: cf. POR.
LIT: M. ARRANZ, *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï*, (= «Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius». Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius. Rome, October 8-11, 1985) (OCA 231) Rome 1988, 15-74.
MER: E. MERCENIER, *La prière des Eglises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947.
PAP: N. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Athènes 1927.
POR: MS «Porfirij»: Gos. Publichnaja Bibl.: Leningrad gr. 226: cf. JAC & OCP 1982, 300.
PRI: A. DMITRIEVSKIJ, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, (DMI-B16) Kazan' 1884, 322-352: cf. Appendix (Приложения).
ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Rome 1873.
STA: G. STASSI, *L'Eucologio G b 1 «Bessarione» di Grottaferrata*, dissertatio ad lauream in PIO 1982: cf. BES.
SEV: MS Sevastianov/Rumjantsev gr. 474: Gos. Bibl. Len. Moskva gr. 27: cf. OCP 1982, 303.
SIN: MS Sinaï 959: cf. DMI 42 & OCP 1981, 305.
TRE: Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I, Athènes 1950: cf. EBE.
ZER: Σ. ΖΕΡΒΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, 2ª ed. Venise 1862 (Athènes 1970).

que mais de difficile explication du point de vue liturgique: l'«illumination» ou, encore, les «illuminations» (φώτισμα ou φωτίσματα). Nous nous étions promis de revenir sur le sens de ce mot(1).

Le 1er chapitre de cette IVe partie comprenait les textes et les rites des bénédictions de l'eau et de l'huile baptismales; il avait occupé deux numéros des OCP (1985, 60-6 et 1986, 145-78), car il nous avait semblé que les deux prières alternatives pour la bénédiction de l'eau présentaient des problèmes qui méritaient un supplément d'étude. La bénédiction de l'huile pré-baptismale nous obligeait d'autre part à une réflexion sur le sens sacramentel de l'onction pré-baptismale elle-même, par rapport à l'onction post-baptismale faite avec le saint-chrême ou ἅγιον μύρον; cette onction, inconnue encore à Grégoire de Nysse, à Basile et même à Jean Chrysostome, semblait dépendre, pour les Eglises de souche antiochéenne, et pour l'Eglise byzantine en tout cas, du canon 48 du Concile de Laodicée; nous pensons que cette question délicate mériterait une bien plus grande attention que celle que nous avons pu lui accorder dans le cadre limité de la Liturgie.

Les chapitres 2 à 5, décrivant les rites des onctions et de l'immersion, ainsi que de la participation des néophytes à l'eucharistie, ont été publiés dans le volume 53 des OCP (1987,59-106). Nous avons ajouté en appendice les variantes qui se trouvent dans les mss pour les cinq autres jours où le baptême était administré par le patriarche en personne. Cette nouvelle disposition de la matière, par rapport à notre projet initial de consacrer à ces variantes un 7e chapitre (cf. OCP 1985,64), nous a semblé somme toute plus logique. Le présent 6e chapitre, se rapportant aux rites d'ablution des néophytes le 8e jour après le baptême, aurait pu constituer en soi une partie propre plutôt qu'un chapitre de la IVe partie, puisqu'il ne se célé-

(1) Dans *Act 9*, la lumière semble jouer un rôle essentiel dans le procès de la conversion et du baptême de Paul; cf. G. O'COLLINS, *Jesus Risen*, London 1987, 210-6: «Luminous Appareances of the Risen Christ». Le typikon studite du XIIe siècle prévoit comme normale une réelle expérience d'illumination intérieure lors de l'exécution aux matines du verset 27 du Ps 117: «*Le Seigneur est Dieu et il s'est manifesté à nous*»: cf. M. ARRANZ, *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine.* (A.D. 1131) (OCA 185) Roma 1969, 293: AP-15. L'expérience mystique de la lumière se trouve d'autre part à la base de la conception hésychaste de la vie spirituelle, professée par le Palamisme.

braient pas la nuit même de Pâques, mais cela aurait signifié ignorer que la semaine de Pâques était considérée, surtout dans le cas des nouveaux-baptisés, comme une unité de temps indivisible(2).

Nous devrons d'autre part, après une récente recherche sur la coupe des cheveux d'après l'*Euchologe Slave du Sinaï* (ESS)(3), diviser ce 6e chapitre en deux grandes sections, consacrant la première à l'ablution rituelle (du myron) et la seconde à la coupe des cheveux.

Dans la praxis actuelle, la coupe des cheveux semble faire partie du rite de l'ablution. Les plus anciens manuscrits, qui ne contiennent pas toutes les prières de l'actuelle coupe des cheveux, séparent nettement les deux cérémonies, comme si elles avaient lieu à des moments différents. BES et EBE seront les premiers mss à placer les deux offices l'un à la suite de l'autre, sans les fondre cependant dans un seul rite (comme continue à le faire d'ailleurs l'Euchologe imprimé, même si dans la praxis on unit les deux rites et l'on donne au second une signification symbolique qu'il ne semble pas posséder).

C'est pour cette raison, et aussi parce qu'une des prières de la coupe des cheveux, la prière [B7:2], fait allusion aux fonts baptismaux, que nous traiterons les deux rites dans un même article. Nous pensons qu'une coupe des cheveux dans le but pratique d'éliminer les possibles restes du myron — même si les Byzantins n'oignent pas le cuir chevelu comme le font les Latins — aurait très bien pu faire partie du rite de l'ablution(4).

(2) Pour le programme de vie des néophytes pendant la semaine pascale cf. le codex *Grottaferrata G.b.IV*, f. 87v-88, dans OCP 1987, 101, ainsi que dans CON 411-2 (mais dans CON la numérotation de feuillets est inexacte).

(3) Cf. LIT 36-39. Pour l'ensemble des rites baptismaux: cf. M. Arranz, *Catecumenado y bautismo bizantino en tiempos de Vladímir*, OCP 54, 1988, 277-308.

(4) Cf. OCP 1988, 304: le Potrebnik o Rituel de Moscou de 1623 sous le patriarche de Moscou, Filaret Romanov, sépare encore les deux rites, en plaçant la tonsure après les appendices du baptême, avec la rubrique suivante: «Prière pour la coupe des cheveux d'un enfant: pour la première tonsure de celui-ci la mère vient avec l'enfant à l'église...» (chapitre 16, cahier 71, f. 123). Le même document, à l'occasion du baptême des Latins et des hérétiques en général, prévoit cependant un ordre des rites tout à fait différent: coupe des cheveux et prières respectives aussitôt après la vêture du baptisé-confirmé et avant l'imposition du koukoulion ou capuchon (chapitre 71, ca-

Puisque les anciens manuscrits placent les prières de la coupe des cheveux — qui actuellement suivent l'ablution — à des endroits fort éloignés de cette dernière et mêlées à d'autres prières de chevelure et, qu'au contraire, d'autres manuscrits plus récents profitent de la même coupe de cheveux (du 8e jour) pour ajouter des prières appartenant à d'autres coupes de cheveux et même de barbe — qui n'ont évidemment rien en commun avec le rite de l'ablution des néophytes —, nous croyons opportun de traiter à cette occasion toute la question «coiffure» de l'Euchologe, n'excluant que la tonsure lors de l'initiation monastique, car elle est toujours traitée à part et ne donne aucun motif de confusion.

Nous distribuerons tout le matériel dont nous disposons en trois parties:

I : **[B6]**: différents rites et prières de l'ablution. Appendice sur l'ablution du myron après l'onction des tsars moscovites.

II : **[B7]**, **[N3]** et **[N5]**: prières pour la coupe des cheveux des enfants, pouvant avoir un rapport avec l'ablution post-baptismale;

[N6]: adaptation de [N5] pour un adulte;

[A10]: autre adaptation de [N5] pour la tonsure d'un clerc;

[A11]: prière originale de tonsure cléricale.

III: **[N1]** des mss récents et **[N4]** des mss plus anciens: premier rasage de barbe (et coupe de cheveux) marquant probablement un rite d'adolescence et de changement d'état civil.

[N2]: prière qui suit habituellement [N1]; elle est destinée à l'imposition du voile à une femme; elle semble aussi marquer un rite de maturité.

---

hier 320, f. 42). Les cheveux coupés sont amalgamés avec de la cire et conservés dans l'église. Huit jours après le baptême aura lieu l'ablution du saint-chrême sans tonsure. Pour d'autres renseignements sur le double rituel du baptême et des onctions du Potrebnik de 1623 cf. OCP 1987, 67 et 88. Syméon de Thessalonique au XVe siècle (PG 155, 231-4; APA 95) semble bien ignorer l'ablution du 8e jour car il place la coupe des cheveux immédiatement après l'onction du saint-chrême et avant l'imposition du capuchon (sur laquelle nos mss restent muets); suit le chant de Gal 3, 27: «*Vous qui avez été baptisés...*» (cf. OCP 1987, 95). Goar (GOA 307) dans une note qui n'est pas des plus claires, essaie de trouver une raison historique au rite en question.

Dans cette recherche nous ne disposons d'autres données que celles de l'Euchologe lui-même, puisque le Typikon de la Grande-Eglise ne parle pas de ces rites. Nous nous servirons des mêmes manuscrits de nos articles antérieurs. Comme point de départ nous continuerons à donner la priorité aux mss qui, d'après nous, représentent de façon la plus sure la liturgie de Constantinople de la période qui va de la fin de l'iconoclasme (843) à l'occupation de la ville par les Latins (1204): les mss BES COI et EBE (même si celui-ci est probablement postérieur). C'est de la rédaction conservée par ces mss que dépend en effet l'Euchologe imprimé depuis les premières éditions de Venise du XVI[e] siècle jusqu'à celles de nos jours, en passant naturellement par Jacques Goar. Nous nous servirons aussi, bien entendu, des mss plus anciens, surtout de BAR et POR, mais aussi de SEV et SIN, d'abord pour vérifier un texte plus ancien et *a priori* mieux conservé, mais aussi pour découvrir dans leur forme primitive certaines cérémonies qui par la suite devront acquérir un plus grand degré de développement. Malheureusement il nous semble impossible en l'état actuel de la recherche de fixer avec précision le lieu d'origine de ces quatre derniers mss que nous considérons toutefois comme constantinopolitains pour la plupart de leurs éléments([5]).

([5]) Cf. dans OCP 1982, 289, la description des sept euchologes manuscrits employés. Tout au long de nos articles sur les Sacrements nous conserverons les sigles attribués à leurs prières lors de cette première description et classification globale; nous n'appliquerons que de toutes petites modifications indispensables, estimant que les avantages d'un reclassement plus logique du matériel (mieux connu au fur et à mesure que nous avançons dans notre étude) ne compenseraient pas les inconvéniants d'une telle opération, qui ne sera d'ailleurs possible que lorsque tous les textes de l'Euchologe auront été étudies en détail.

PARTIE I

ABLUTION DU HUITIÈME JOUR

I:1. – Prière pour l'ablution des nouveaux-illuminés le 8ᵉ jour:

N.B.: Cette prière, avec le même début et la même conclusion dans tous lcs mss, présente dans sa partie centrale (vv. 4-6) deux versions différentes; la version la plus ancienne est celle de BAR SIN (ce dernier a perdu cependant la première partie du texte); la seconde version sera celle de BES EBE, ainsi que de GOA et du reste des imprimés. POR ne rapporte qu'un texte catéchétique appelé εὐχή (cf. infra nº 6); SEV et COI manquent des feuillets correspondants.

[B6:1-I]: 1ᵉ partie commune: BAR SIN BES EBE GOA etc:(6)

1 Toi, qui par ton saint baptême, as accordé à tes serviteurs
la rédemption des péchés
2 et leur as fait grâce du renouveau de vie:
3 toi-même, Maître et Seigneur, fais en sorte que l'illumination de ta facc
resplendisse toujours dans leurs cœurs;

---

(6) [B6:1]: **BAR 214** (ANS n. 133, CON p. 406); SIN 95 ⟨sine principio ob defectum codicis⟩ (DMI 54); BES 59v (CON 406, STA 156); EBE 93 (cf. TRE 371). (Cf. in singulari: GOA 303, ZER 144, ROM 159, PAP 105; cf. versiones MER 353, GUI 54): *Εὐχὴ εἰς τὸ ἀπόλουτρον·* 1.

[B6:1-I]: BAR (SIN BES etc): Ὁ λύτρωσιν ἁμαρτιῶν διὰ τοῦ ἁγίου σου βαπτίσματος τοῖς δούλοις σου δωρησάμενος καὶ ἀνακαίνησιν ζωῆς2 αὐτοῖς3 χαρισάμενος· αὐτὸς Δέσποτα Κύριε τὸν φωτισμὸν του προσώπου σου4 ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν ἐναυγάζειν5 διαπαντὸς εὐδόκησον· τὸν θυρεὸν6 / Bar 215 / τῆς πίστεως αὐτῶν.

[B6:1-IIa]: BAR (SIN): κατὰ τοῦ ἀντιπάλου ἐπὶ τῇ σῇ πέτρᾳ θεμελίωσον. τὸ ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας παντὸς ῥύπου ἁμαρτημάτων (hic incipit SIN) ἀμόλυντον διατήρησον. καὶ τὴν πνευματικὴν σφραγῖδα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς φοβερᾶς σου κρίσεως ἀνεξάλειπτον διαφύλαξον.

---

1 Εὐχὴ εἰς τὸ ἀπολοῦσαι τοὺς φωτισθέντας τῇ η' ἡμέρᾳ BES EBE. 2 ἀ.ζ.: ζωῆς ἀνακαινισμόν BES EBE, cf. GOA etc. 3 α. omm BES EBE. 4 σ. om CON. 5 ἐναυαζειν BAR. 6 τῶν θυρεῶν BES.

[B6:1-IIa]: 2e partie: version ancienne: BAR SIN

4 fonde sur ta propre pierre le rempart de leur foi
en face de l'adversaire,
5 garde immaculé de toute souillure de péché
le vêtement de l'incorruptibilité
6 et conserve ineffaçable le sceau spirituel
pour le jour terrible de ton jugement.

[B6:1-IIb]: 2e partie: version moderne: BES EBE GOA etc:

4′ garde le bouclier de leur foi inattaquable aux ennemis,
5′ garde en eux propre et immaculé le vêtement de l'incorruptibilité
dont ils se sont revêtus,
6′ gardant en eux inviolé par ta grâce le sceau spirituel,

[B6:1-III]: 3e partie commune:

7 étant propice à eux et à nous selon la multitude de tes miséricordes.
D Car il est béni et glorifié ton nom très honorable et magnifique
du Père et du Fils et du Saint-Esprit,
maintenant et toujours et dans les (siècles des siècles).
= Ici se conclut le rite de BAR =

[B6:1-IIb]: BES (EBE GOA etc) ἀνεπιβούλευτον ἐχθροῖς διατήρησον. τὸ τῆς ἀφθαρσίας ἔνδυμα ὃ περιεβάλοντο ἀρύπωτον[7] ἐν αὐτοῖς καὶ ἀμόλυντον διατήρησον[8] ἄθραυστον ἐν αὐτοῖς τὴν πνευματικὴν σφραγῖδα τῇ χάριτί σου διατηρῶν (καὶ).

[B6:1-III]: BAR (SIN BES etc): ἵλεως αυτοῖς τε[9] καὶ ἡμῖν γινόμενος[10] κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου.[11] Ὅτι ηὐλογεῖται[12] καὶ δεδόξασται[13] τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς[14] ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς[15] καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος[16].

= Sequitur in BAR benedictio aquae Epiphaniae, in SIN vero oratio kephaloklisiae [B6:4] ut infra.

---

7 ἀρρύπωτον GOA: ἄρρυπτον CON. 8 δ.: διαφύλαξον EBE GOA. 9 τ. omm SIN BES EBE. 10 γενόμενος SIN GOA. 11 *Ἐκφώ.* ad SIN, idem in margine BES EBE. 12 εὐλόγηται EBE. 13 δεδοξασθ. BAR. 14 finit BES. 15 finit SIN. 16 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τ. ad EBE: νῦν κτλ. CON.

I:2. — **Autre prière de «kephaloklisia»** (après [B6:1]):

[B6:2]: SIN (dans OCP 1982: «B6/III:2»):(7)

Et lorsque le diacre a dit: (Inclinez) vos têtes, *Le célébrant prie:*
1 Seigneur Jésus-Christ, fils unique du Dieu vivant,
2 bénis tes serviteurs,
3 fais-les prospérer dans la foi,
4 affermis-les dans ta confession,
5 fais-les parvenir à maturité par le gage de l'héritage futur,
6 remplis leur âme du Saint-Esprit tous les jours de leur vie.
D Car tu es l'illumination de nos âmes et à toi (nous rendons) gloire...

I:3. - **Rite de l'ablution** (après [B6:1]):

BES EBE:(8)

*Et après l'*Amen, *prenant une éponge nouvelle pleine d'eau, (le célébrant) la passe sur leur front, sur leurs oreilles, etc., en disant:*

Béni soit Dieu, qui illumine et sanctifie
tout homme venant dans le monde,
maintenant et toujours et dans les siècles des (siècles. Amen.)

---

(7) **[B6:2]**: **SIN 95** (DMI 54): *Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος·* Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν, *ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς·*

[B6:2]: Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος *μονογενῆ·* εὐλόγησον τοὺς δούλους σου. αὔξησον αὐτοὺς ἐν τῇ πίστει. θεμελίωσον αὐτοὺς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ σου. τελείωσον τῷ1 ἀρραβῶνι τῆς μελλούσης κληρονομίας. ἐμφόρησον2 τῇ ψυχῇ αὐτῶν τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν.

Ἐκφώ.· Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμὸς τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

(8) **BES 60** (CON 407, STA 157); EBE 93v (TRE 377); (cf. GOA 304, ZER 146, ROM 160, PAP 106; MER 353, GUI 55): *Καὶ μετὰ τό·* Ἀμήν, *λαβὼν σπόγγον καινὸν ἐξ ὕδατος, ἀποσπόγγιζει τὸ μέτωπον αὐτῶν καὶ τὰ ὦτα καὶ τὰ λοιπὰ λέγων·* Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ φωτίζων καὶ ἁγιάζων πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον Νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν (αἰώνων. Ἀμήν ad EBE).

---

1 τ. om DMI. 2 εὐφόρησον DMI.

RITE ALTERNATIF

I:4. – **Autre prière pour l'ablution des nouveaux-illuminés:**

[B6:3]: BES EBE GOA etc:(9)

1 Maître, Seigneur notre Dieu
2 qui par le moyen du bassin accordes aux nouveaux-illuminés
par l'eau et l'esprit l'éclat des cieux,
3 et qui leur fais don de la rémission des péchés volontaires
et involontaires:
4 impose sur eux ta main puissante
5 et protège-les par le pouvoir de ta bonté,
6 conserve inviolées tes arrhes
7 et fais-les dignes de la vie éternelle et de ta complaisance.
D Parce que tu es la sanctification et à toi (nous rendons) gloire...

I:5. – **Prière de «kephaloklisia»:**

[B6:4a]: BES EBE GOA etc:(10)

Et lorsque le diacre a dit: (Inclinez vos) têtes..., *le célébrant prie:*
1 Ceux qui t'ont revêtu, ô Christ, notre Seigneur et Dieu,

---

(9) [B6:3]: **BES 60** (CON 407, STA 158); EBE 93v (TRE 375); (cf. GOA 304, ZER 145, ROM 160, PAP 105; MER 352, GUI 54): *Εὐχὴ ἑτέρα*[1] *εἰς τὸ ἀπολοῦσαι νεοφώτιστον*:

[B6:3]: Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ διὰ τῆς κολυμβήθρας τὴν οὐράνιον ἔλλαμψιν τοῖς βαπτιζομένοις παρέχων. ὁ ἀναγεννήσας τοὺς δούλους σου τοὺς νεοφωτίστους δι᾿ ὕδατος καὶ πνεύματος. καὶ τὴν τῶν ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων ἄφεσιν αὐτοῖς δωρησάμενος· ἐπίθες[2] αὐτοῖς τὴν χεῖρά σου τήν κραταιάν. καὶ φύλαξον αὐτοὺς ἐν τῇ δυνάμει τῆς σῆς ἀγαθότητος. ἄσυλον τὸν ἀρραβῶνα[3] διαφύλαξον. καὶ ἀξίωσον αὐτοὺς εἰς τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον καὶ εἰς τὴν σὴν εὐαρέστιαν.[4]

Ἐκφώ. · [5] Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἁγιασμὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν.[6]

= Sequitur in BES EBE: [B6:4a].

(10) **[B6:4a]: BES 60** (CON 407, STA 159); EBE 94 (TRE 376); (cf. GOA 304, ZER 145, ROM 160, PAP 106; MER 353, GUI 55): *Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος*· Τάς κεφαλάς, *εὔχεται*[1] *ὁ ἱερεύς*·

[B6:4a]: Οἱ ἐνδυσάμενοι σὲ τὸν Χριστὸν καὶ Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν σοὶ ὑπέκλιναν σὺν ἡμῖν τὰς ἑαυτῶν κεφαλάς· οὓς διαφύλαξον ἀηττήτους

---

1 ἑ. om EBE. 2 ἔπιθες CON. 3 ἀραβῶνα BES. 4 εὐαρεστίαν BES.
5 in margine EBE. 6 ἀναπέμπομεν add EBE CON.
1 ἐπεύχεται EBE.

2 ont incliné avec nous leur tête devant toi:
3 garde-les pour toujours lutteurs invincibles contre ceux
qui vainement à eux et à nous portent inimitié,
4 rends-nous tous vainqueurs jusqu'à la fin
pour ta couronne incorruptible.
D Car il t'appartient d'avoir pitié et de sauver et nous te rendons gloire ainsi qu'à ton Père éternel et à ton très saint...

CATÉCHÈSE

I:6. – **Catéchèse aux néophytes:**

[B6/II]: POR:(11)

Prière sept jours après avoir été baptisé, c'est-à-dire pour l'ablution:
Vous avez entendu avant-hier, mes bien-aimés,

ἀγωνιστὰς διαμεῖναι κατὰ τῶν μάτην ἔχθραν αἱρομένων[2] κατ' αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν. τῷ δὲ σῷ ἀφθάρτῳ στεφάνῳ[3] μέχρι τέλους νικητὰς πάντας[4] ἀνάδειξον.[5] Ὅτι σόν ἐστι τὸ ἐλεῖν καὶ σώζειν. καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.[6]

N.B.: Redactio brevior ejusdem textus:

SIN 95 (DMI 55): *Εὐχὴ ἑτέρα σύντομος*:

[B6:4b]: Οἱ ἐνδυσάμενοι δὲ τὸν Χριστὸν καὶ Θεὸν ἡμῶν ὑπέκλιναν τὰς ἑαυτῶν / SIN 95v / κεφαλάς. τοὺς δὲ ἑαυτῶν ἐπέταξαν αὐχένας. οὓς διαφύλαξον ‹ἀιυτγείτους?›[7] ἀγωνιστάς. τῇ δὲ σῷ ἀφθάρτῳ στεφάνῳ νικητὰς πάντας ἡμᾶς ἀνάδειξον. *Ἐκφώ.*· Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία.

= Sequitur in SIN benedictio Epiphaniae, in BES EBE: oratio [B7:1] ad tondendum puerum.

(11) **(B6/II)**: **POR 88v** (ALM 28-9; JAC 148): *Εὐχὴ μετὰ τὰς ζ' ἡμέρας τοῦ βαπτιζομένου· τοῦτ' ἔστιν εἰς τὴν ἀπολουσιμόν·* [1]

Ἠκούσατε καὶ πρώην ἀγαπητοί διὰ τῆς πενιχρᾶς ἡμῶν διδασκαλίας ἡνίκα τὸ τῆς κατηχήσεως[2] ὑμῶν, παρεδίδωαμεν[3] κήρυγμα πῶς διὰ νόμου καὶ προφητῶν προσετύπουν τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν τὸ σωτήριον πάθος. τοῖςπερ μετὰ τοῦ βαπτίσματος ἀνεγγένησιν / POR 89 / αὐτοῖς τοῖς πράγμασιν[4] ηὕρατε ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς καὶ δοὺς *ζωὴν τῷ κόσμῳ. τοιγαροῦν* καὶ *ἡμεῖς* ζοωποιούμεθα διὰ τῆς μεταλήψεως καὶ κοινωνίας τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ αἵματος αὐτοῦ καθῶς αὐτὸς ἐν

---

2 ἀ.; φερομένων GOA. 3 σ. omm GOA etc. 4 π. omm GOA etc.
5 *Ἐκφώ.*· in margine. 6 σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ τῷ παναγ. ad EBE.
7 ἀηττήτους DMI.

1 POR: απολουσημων, ALM: ἀπολούσημον, JAC: ἀπόλουσιν. 2 κατηχεισεως POR ALM. 3 παραδεδώαμεν ALM. 4 α.τ.π. om ALM.

dans notre pauvre didascalie à l'oeeasion de votre catéchèse,
que nous vous avons transmis l'annonce de comment
dans la Loi et dans les Prophètes avait été préfigurée
la passion salvatrice de Christ notre Dieu,
par lesquels, après la nouvelle naissance du baptême...
⟨*lacune probable de quelque feuillet*⟩
par les mêmes actions vous avez découvert que c'est lui-même
qui est la pain qui descend du ciel et qui donne la vie au monde;
ainsi donc et nous-mêmes sommes rendus vivants
par la participation et la communion de son pur corps et sang
comme il le proclame lui-même dans les évangiles:
Celui qui mange mon corps et boit mon sang a la vie éternelle.
et je le ressusciterai le dernier jour.
Ne méprisez pas, frères, les dons dont vous avez été faits dignes;
soyez reconnaissants de cette expérience,
méditez sur le (mystère du) bassin et conservez la dignité.
Voyez, je vous en supplie, de ne pas oublier
les redoutables exorcismes,
la protection angélique,
l'«imposition» des mains,

τοῖς εὐανγγέλιοις βοᾷ ὅτι· *Ὁ τρώγων μοῦ τὴν σάρκα καὶ πινῶν μοῦ τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* οὐκ ἀγνήτε ἀδελφοί οἴων δωρεῶν ἠξιώθητε. ἔγνωτε τῇ πεῖρᾳ. ἐννοήσατε τὴν κολυμβήθραν καὶ φυλάξατε τὸ ἀξιώμα. βλέπετε παρακαλῶ[5] μὴ ἐπιλάθεσθε τῶν φρικτῶν ἐκείνων ἀφορκισμῶν. τῆς ἀγγελικῆς στοιχειώσεως. τῆς ἐκτ‹. . ε .›ως[6] τῶν χειρῶν. τοῦ σχήματος τοῦ ἐμφυσήματος. τῆς εἰλικρινοῦς μετὰ δακρύων ἐξομολογήσεως. / POR 89v / ἂν[7] γὰρ μεμνήσθε ἧς[8] ἀπηλλάγητε δουλείας οὐκ ἀπολέσητε[9] ἣν ἐκτίσασθε ἐλευθερίαν. ὑμῖν λέγω ὦ φωτιστοί[10] οἱ τὴν στολήν μου περιβεβλημένοι. οἱ τὴν Χρ‹ιστο›ῦ σω‹τηρί›αν θεῖαν[11] πεπληρωμένοι. μέλλετε γὰρ τὴν λαμπρὰν καὶ περιφανὴ‹ν› στολὴν ἀπεκδύεσθαι[12] ἀλλ᾽ὁρᾶτε· μὴ συναπεκδύσασθαι[13] τὴν εὐσεβείαν ἀποδυομένοι τὴν στολήν. μὴ γιμνωσθῆτε τῆς χάριτος. τρίτη γὰρ ἀναγέννησις οὔκ ἐστιν μετὰ τὸ βάπτισμα. οἷα τούτω‹ς›[14] τηρεῖτε ἣν[15] ἀκόπως ἐλάβετε ἐλευθερίαν. ἵνα καγὼ παραστὰς μεθ᾽ἡμῶν βοήσω τῷ Δεσπότῃ Θεῷ. *Ἰδοῦ ἐγὼ καὶ τὰ παιδιά ἅ μοι ἔδοκας Δέσποτα. μεθ᾽ὧν σε δοξάζω.* νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

= Sequitur in POR: benedictio Epiphaniae.

---

5 παρὰ καλων ALM. 6 ἐκτέυσεως ALM. 7 ἔαν ALM. 8 οἷς ALM. 9 ἀπολέσετε ALM. 10 φωτειστοί ALM. 11 alia possibilis leetio: χρύσῳ ἄνθειαν MA: τηνχρυ σω αν θη αν POR: τὴν χρυσων θηαν ALM. 12 ἀπεκδυσασθε ALM. 13 σὺν ἀπεκδύσασθε ALM. 14 ὅιν τούτο ALM. 15 ἡ ALM.

le rite de souffle,
la sincère confession avec larmes;
si vous vous rappelez de quel esclavage vous êtes-vous délivrés,
vous ne perdrez pas la liberté que vous avez acquise.
Je vous dis, ô illuminés, vous qui avez revêtu mon habit,
«vous qui êtes saturés du divin salut du Christ»,
vous allez ôter le vêtement clair bien visible,
mais voyez de ne pas enlever avec lui la dévotion,
vous dépouillant de l'habit ne vous dénudez pas de la grâce;
une troisième naissance n'existe pas après le baptême.
Ainsi gardez la liberté que vous avez reçue sans labeur
pour que moi aussi me trouvant avec vous je puisse dire au Maître Dieu:
Me voici, Maître, moi et les enfants que tu m'as donnés,
avec lesquels je te glorifie maintenant et toujours
et dans les siècles des siècles. Amen.

APPENDICE

I:7. — **Ablution du tsar russe huit jours après son onction** (Rituel du XVI[e] siècle):[12]

Et alors (le tsar) ôte de sa tête la couronne royale
et la dépose sur un plateau d'or qu'il fait tenir à son frère...

---

(12) ЧИНЪ СВЯЩЕННАГО ВѢНЧАНИЯ НА ЦАРСТВО
Перваго Русскаго Царя Иоанна Васильевича IV
(из церковнаго устава XVI в.):
И тогда снимает со главы царскіи венець и поставлѧет его на златом блюде и велит держати братѫ ж своею... И потом приходит царь хотѧи помазатисѧ, вне двѣреи стоѩ, и свѧтитель его похризмить, сиречь помазѫет свѧтым миром: на челѣ, и ча обою оушиію, и на персѣх, и на плещѫ, и на обою рѫкѫ – на дланех и от дрѫгіѧ страны –, глаголѧ на коеждо помазаніе: *Печѧть и дарЪ свѧтаго доуха. Аминь.* И потом свѧтитель пріемлет вамбакЪ чистЪ, н отирает свѧтаѧ она помазаніѧ, да не како что от сего на землю падет, и сЪжизает к мѣсте сЪкровеннѣ во олтарѣ. И тако пребывает до осмаго дне не омывен. Та ж глаголет: *Пристѫпи царю, аще*

Et le tsar s'approche après cela pour se faire oindre,
se tenant à l'extérieur des portes (du sanctuaire),
et l'évêque le «chrisme», c.-à-d., l'oint avec le saint «myron» (baume):
sur le front, les deux oreilles, la poitrine, le dos
et les deux mains - sur les paumes et de l'autre côté -
disant à chaque onction: *Sceau et don du Saint-Esprit. Amen.*
Et après cela l'évêque prend du coton propre
et essuie ces saintes onctions
pour que d'aucune manière rien ne tombe à terre,
et le brûle dans le sanctuaire dans un endroit secret.
Et (le tsar) reste ainsi, sans se laver, jusqu'au huitième jour.
Et alors (l'évêque / le diacre) dit:
Avance si tu en es digne, ô tsar oint, pour recevoir la communion,
et il lui donne la communion.
Et alors il reprend sa couronne royale et la met sur sa tête.
Et (le tsar) prend le sceptre dans sa main droite.
(Et) par le même chemin (de l'allée) il se retire
à sa place royale du côté droit,
en se réjouissant et en remerciant Dieu
qui l'a fait digne de si redoutables et divins sacrements.
Et le tsar tient à sa portée un manuterge propre pour son usage,
c.-à-d., pour s'essuyer, soit qu'il mange soit qu'il boive;
car il ne se lave pas du tout jusqu'au huitième jour.
Le huitième jour, ayant pris un bain comme auparavant,
il remet d'autres vêtements.
Ceux qu'il portait précédemment on les purifie,
c.-à-d., on les lave dans le fleuve, avec grand soin,

достоин, помазанныи причѧститисѧ. И абіе причѧстит его. И тогда пріимЪ царскіи свои венець вЪзлагает его на главѫ. И пріемлет скипетро в деснѫю рѫкоу. Отходит радоуѧсѧ и благодарѧ бога, сподобльшаго его таковои страшнои божественнои таинѣ, по томѫ ж пути на царское свое место к деснѣи странѣ. И имѣе оу собѫ царь рѫчник платѧнЪ чистЪ и сим обрысоватисѧ, сиречь оутиратисѧ, или ѧсть или піеть. Не омывати никако же до осмаго дне. В осмыи ж день окѫпавсѧ ꙗкож и преж, налагает дрѫгаѧ одѣѧніѧ на сѧ. Первое ж в немЪ ж бѣ испирает, сиречь омывает в рецѣ, со всѧкимЪ страхом, ꙗко да ничто от сих, от не вниманіѧ попираемо бѫдет ногами или инем нѣчим. Сиѧ доздѣ. Свѧтитель же сЪвершивЪ божественѫю слѫжбѫ...

pour que rien, par manque d'attention, ne soit foulé aux pieds
ou d'autre manière. Et cela jusqu'ici.
Lorsque l'évêque a fini le service divin...([13]).

([13]) Cf. E. V. BARSOV, *Древне-русские памятники священнаго венчания царей на царство*, Moscou 1883, 63 et 87-8.

Nous venons de préparer une nouvelle édition de ce texte, avec une traduction en italien, à partir d'un document inédit des Archives Centrales de l'Etat des Actes Anciens (TsGADA) de Moscou; elle devrait être publiée par les soins de l'Université «La Sapienza» de Rome. Dans OCP 54, 1988, 306, nous nous sommes déjà prononcé contre l'authenticité de ce document, qui prétend décrire les cérémonies du sacre du tsar Ivan IV le Terrible, en prévoyant la participation aux mêmes du patriarche, du père du tsar, de sa femme et de ses enfants, et qui doit être considéré comme postérieur à ce même événement qui eut lieu en janvier 1547, lorsqu'Ivan avait seize ans et demi et n'était pas encore marié et que sont père Vasilij III était mort depuis 14 ans, et qu'il n'y avait pas non plus de patriarche (le patriarcat de Moscou ne date que de 1589). Ce document est donc un faux. Le ms n. 1516, ff. 54-5, du monastère Kirillov, de la même époque, décrit une intronisation d'Ivan le Terrible, beaucoup plus simple (sans onction du saint-chrême) et plus proche des anciennes traditions grand-ducales russes. C'est aussi l'avis de M. HELLMANN (*Ivan il terribile*, Ed. Paoline, Roma 1970): Ivan aurait été couronné en suivant le rituel employé en 1498 pour Dimitrij, le malchanceux demi-frère de son père. Le cérémonial publié par BARSOV pourrait dépendre du «Livre de la majesté impériale» ou ordre du couronnement des empereurs byzantins, envoyé à Ivan par le patriarche de Constantinople (selon affirmation du prince Kurbskij), lorsque par lettre de 1562 le patriarche avec son synode convalidait, à requête du même Ivan, le couronnement de 1547, conféré par le métropolite Macaire du Moscou et considéré illégal par le patriarche de Constantinople; à cette occasion le patriarche – le seul avec le pape de Rome à avoir le droit de le faire, selon le même patriarche – reconnaissait Ivan comme souverain en tant que légitime descendant et héritier du basileus byzantin. L'ajouté maladroit des noms d'Ivan et de ses proches dans notre rituel aurait eu comme but la justification a posteriori des théories de la Troisième Rome. Pour toute cette question cf. N. POKROVSKIJ, *Чин коронования государей в его истории*, dans *Церковный Вестник* de l'Académie Ecclésiastique de S.-Pétersbourg, 9-V-1896, n. 19, pp. 600-8 (à l'occasion du sacre du dernier tsar Nicolas II). De toutes manières, l'onction était administrée chez les Russes selon un rite essentiellement différent de celui des Byzantins; aucune onction d'ailleurs n'a été conférée chez ceux-ci avant 1209, d'après G. OSTROGOVSKIJ, *Эволюция византийского обряда коронования* (= «Византия, Южные Славяне и Древняяя Русь, Западная Европа». Искусстро и культура. Сборник статей в честь В.Н. Лазарева), Moscou 1973, 33-42. Il faut encore ajouter que l'onction n'était même pas prévue par nos mss de l'Euchologe constantinopolitain, mais seulement par les cérémonials de cour postérieurs à cette date, ainsi que par Syméon de Thessalonique au

PARTIE II

TONSURE D'UN ENFANT

(APRÈS L'ABLUTION DANS LES MSS PLUS RÉCENTS)

II: 1. – **Prière pour couper les cheveux à un enfant:**

[B7:1]: BES EBE (POR en dehors du contexte baptismal): ([14])

1 Maître, Seigneur notre Dieu,
2 que as honoré l'homme de ton image,
3 qui l'as pourvu d'âme raisonnable et de corps

XV[e] siècle (PG 155, 352; APA 151). Différente aussi était la conception théologique de l'onction royale chez les Grecs et chez les Russes: sacrement de confirmation pour ceux-ci, rien de tel pour les premiers (cf. supra Syméon); cf. POKROVSKIJ: revue citée, n. 20, p. 640 et M. ARRANZ, *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et (des tsars) de Moscou* (= «Roma, Constantinopoli, Mosca. Da Roma alla terza Roma». Documenti e studi. Università «La Sapienza») Roma 1981, 407-15; dans ce travail nous supposions encore que le document publié par BARSOV était authentique. Cf. aussi les travaux de G. OLŠR parus dans les OCP: 1946, 322-73: 1950, 267-302; 1951, 395-435; 1952, 344-76.

([14]) [B7:1]: **BES 60v** (CON 410, STA 160); EBE 94 (TRE 378); POR 120 (ALM 29, JAC 202); cf. 2-ESS 7v (LIT 37); cf. GOA 306, ZER 146, ROM 160, PAP 106; MER 353, GUI 56:

BES EBE: *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι παῖδα*[1].

[B7:1]: Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τῇ εἰκόνι σου τιμήσας τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος εὐπρεποῦς κατασκευάσας αὐτὸν ὡς ἂν τὸ σῶμα ἐξυπηρετῆται[2] τῇ λογικῇ[3] ψυχῇ. κεφαλὴν μὲν ἐπὶ τῶν ὑψηλοτάτων θεὶς καὶ ἐν αὐτῇ τὰς πλείστας τῶν αἰσθήσεων καθιδρύσας μὴ παρεμποδιζούσας[4] ἀλλήλαις. ταῖς δὲ θριξὶ τὴν κεφαλὴν ὀροφώσας πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι ταῖς μεταβολαῖς τῶν ἀέρων. καὶ πάντα τὰ μέλη αὐτῷ χρησίμως ἐμφυτεύσας ἵνα διὰ πάντων εὐχαριστῇ σοι τῷ ἀριστοτέχνῃ· αὐτὸς Δέσποτα διὰ τοῦ σκεύους τῆς ἐκλογῆς σου Παύλου / BES 61 / τοῦ ἀποστόλου ἐντειλάμενος ἡμῖν πάντα[5] εἰς δόξαν τὴν[6] σὴν ποιεῖν· τὸν προσελθόντα[7] δοῦλόν σου[8] τόνδε ἀπαρχὴν ποιήσασθαι. κείρασθαι[9] τὴν κόμην τῆς κε-

---

1 παιδίον EBE: Εὐχὴ ἄλλη εἰς τριχοκουρίαν POR. 2 ἐξυπηρετεῖται EBE: ἐξυπηρετῇ GOA. 3 λ.: σῇ EBE. 4 παρεμποδιζούσαις POR. 5 π.: τὰ POR. 6 τ. om POR. 7 σοὶ ad POR. 8 σ. om POR. 9 κειρασται POR; κ. om EBE.

4 en sorte que le corps serve l'âme raisonnable;
5 qui as placé la tête au sommet
6 et disposé en elle la plupart des sens
7 sans qu'ils se gênent les uns aux autres;
8 avec les cheveux tu as mis un toit à la tête
pour qu'elle ne souffre pas par les changements du temps,
9 et tu as greffé en lui tous les membres de manière utile,
10 pour que par eux tous il te rende grâces à toi le meilleur des artistes;
11 toi-même, Maître, qui par ton vase d'élection, l'apôtre Paul,
nous as recommandé de faire toute chose à ta gloire,
12 bénis ton serviteur N. qui vient t'offrir en prémices
la coupe des cheveux de sa tête,
13 ainsi que son parrain,
14 et donne-leur de toujours méditer sur ta loi
15 et de faire ce qui t'est agréable
D Car tu es un Dieu miséricordieux et philanthrope et à toi
nous rendons gloire...

[SIN: *Et il lui coupe les cheveux en forme de croix en disant:* La chevelure de la tête du serviteur de Dieu N. est coupée au nom du Père...]

= Suit la prière de kephaloklisia [B7:2] dans BES EBE SIN: cf. infra.

II:2a. – **Prière de kephaloklisia** (redaction moderne):

[B7:2a]: BES EBE GOA etc:[15]

Le diacre: (Inclinez vos) têtes.
Le célébrant prie:
1 Seigneur notre Dieu, qui de la plénitude du bassin as sanctifié
de par ta bonté ceux qui croient en toi:

φαλῆς αὐτοῦ. εὐλόγησον ἅμα τῷ αὐτοῦ ἀναδόχῳ. καὶ δὸς αὐτοῖς πάντοτε μελετᾶν ἐν τῷ νόμῳ σου. καὶ τὰ εὐάρεστά σοι πράττειν.

Ἐκφώ. · 10 Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος Θεός ὑπάρχεις. (καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν ad EBE).

= Sequitur in BES EBE oratio kephaloklisiae [B7:2], in POR vero [N5] (cf. infra).

[15] **[B7:2a]** immediate post [B7:1]: **BES 61** (STA 161); EBE 94v (TRE 379); (cf. GOA 306, ZER 146, ROM 161, PAP 107; MER 354, GUI 56): *Ὁ διάκονος* · Τὰς κεφαλάς. *Ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται* ·

---

10 Ἐ. omm POR EBE.

2 bénis l'enfant ici présent
3 et que ta bénédiction descende sur sa tête;
4 et de même que tu as béni David par ton prophète Samuel
5 bénis aussi la tête de ton serviteur N. par ma main de pécheur,
6 en le visitant par ton Esprit saint,
7 afin qu'avançant en âge et vieillissant
8 il te rende gloire
9 et voie le bonheur de Jérusalem tous les jours de sa vie.
D Car à toi revient toute gloire, honneur et adoration,
au Père et au Fils et au Saint-Esprit, maintenant...

= Suit dans BES la bénédiction de l'eau de l'Epiphanie; la confection du saint-chrême, B8) dans EBE).

II:2b. – **Prière pour couper les cheveux à un enfant** (rédaction ancienne):

[B7:2b] (dans OCP 1982: «[N3:1]»): BAR POR SIN:([16])

(SIN: *Et le diacre dit:* (Inclinons nos) têtes, *et le célébrant:*
1 Nous te supplions Seigneur notre Dieu,
2 qui de la plénitude du bassin

[B7:2a]: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἐκ τοῦ πληρώματος τῆς κολυμβήθρας[1] τῆς σῆς ἀγαθότητος ἁγίασας τοὺς εἰς σὲ πιστεύοντας· εὐλόγησον τὸ παρὸν νήπιον καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἡ εὐλογία σου καταβήτω. καὶ ὡς εὐλόγησας Δαυὶδ διὰ τοῦ προφήτου σου Σαμουήλ[2] εὐλόγησον καὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ δούλου σου τοῦδε διὰ χειρὸς ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ. ἐπιφοιτῶν αὐτῷ τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ ὅπως προκόπτοντος αὐτοῦ ἐν ἡλικίᾳ καὶ πολιᾷ γήρους[3] δόξαν σοὶ ἀναπέμψῃ, καὶ ἴδῃ τὰ ἀγαθὰ Ἰερουσαλὴμ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ.

Ἐκφώ. · Ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν.

= Sequitur in BES benedictio aquae Epiphaniae, in EBE vero confectio chrismatis: B8).

([16]) **[B7:2b]**: **BAR 409** (ANS 235); POR 119v (ALM 29, JAC 201) ante [B7:1]; SIN 97v (DMI 55) ante [B7:1] et iterum SIN 99: tantum incipit ut oratio kephaloklisiae post [B7:1]; cf. 3-ESS 8 (LIT 37): oratio kephaloklisiae post [B7:1] et post tonsuram:

BAR SIN 97v: *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι παιδίον·* [1].

[B7:2b]: Σὲ ἱκετεύομεν Κύριε ὁ Θεὸς[2] ὁ ἐκ τοῦ πληρώματος τῆς κο-

---

1 διὰ ad GOA 2 cf. GOA. 3 cf. GOA.

1 παιδάριον CON: Εὐχὴ εἰς κουρεῦσαι τρίχας παιδίου POR: Καὶ λέγει ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν, καὶ ὁ ἱερεὺς SIN 99. 2 τῆς σωτηρίας ἡμῶν ad SIN.

3 as béni de par ta bonté l'enfant ici présent:
4 que ta bénédiction descende sur sa tête;
5 et de même que tu as béni David par la main du prophète Samuel,
6 bénis ainsi l'enfant ici présent par ma main de pécheur,
7 en le visitant (par) ton Esprit saint,
8 et dans les prémices de la coupe de sa chevelure,
9 donne-lui d'avancer en âge parfait et vieillesse,
10 pour qu'il voie le bonheur de Jérusalem tous les jours de sa vie
11 pour qu'il te soit agréable dans les bonnes œuvres
dans lesquelles tu as prévu que nous marchions.
D Car à toi revient la louange et la gloire et toute adoration
au Père et au Fils et au Saint-Esprit maintenant...

= Suit [B7:1] dans POR SIN.

II:3. – Autre prière pour couper les cheveux à un enfant:

[N3:2]: BAR POR:([17])

1 Sainte Trinité notre Dieu,
2 bénis cet enfant avec toute bénédiction spirituelle,

λυμβήθρας[3] τῆς σῆς ἀγαθότητος εὐλογήσας τὸ παρὸν νήπιον· καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν[4] αὐτοῦ ἡ εὐλογία σου κατελθάτω.[5] καὶ ὡς εὐλογήσας Δαυὶδ διὰ / BAR 410 / χειρὸς[6] τοῦ προφήτου[7] Σαμουὴλ οὕτως εὐλόγησον τὸ παρὸν νήπιον διὰ χειρὸς ἐμοῦ[8] τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἐπιφοιτῶν α‹ὐ›τῷ τὸ Πνεῦμα σου τὸ ἅγιον. καὶ ἐν τῇ ἀπαρχῇ τοῦ κήρασθαι αὐτὸν[9] τὴν κόμην δὸς αὐτῷ πρόκοψαι[10] ἐν ἡλικίᾳ πεπληρωμένῃ καὶ πολιᾷ γήρους ὅπως[11] ἴδῃ τὰ ἀγαθὰ Ἱερουσαλὴμ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ[12] καὶ εὐαρεστήσῃ[13] σοὶ ἐν ἔργοις καλοῖς[14] οἷς προητοίμασας[15] ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.[16]

Ὅτι πρέπει σοὶ αἶνος καὶ δόξα καὶ πᾶσα προσκύνησις[17] τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν.

= Sequitur in BAR [N3:2] ut infra, in POR SIN: [B7:1].

([17]) [N3:21: **BAR 410** (GOA 307, CON 409, ANS 236); POR 121 (JAC 204): *Εὐχὴ μετὰ τὸ κουρεῦσαι παιδίον Β'* · [1]

[N3:2]: Ἁγία[2] Τριὰς ὁ Θεὸς ἡμῶν· / BAR 411 / εὐλόγησον τὸν παῖδα τοῦτον ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ[3] καὶ χάρισαι[4] τοῖς δούλοις σου ἰδίοις

---

3 διὰ ad CON. 4 τῇ κεφαλῇ CON. 5 καταβήτω POR SIN. 6 χειρῶν SIN. 7 σου ad POR. 8 μου CON. 9 αὐτοῦ SIN. 10 καὶ ἐν τῇ... πρόκοψαι: ὅπως προκόπτων POR. 11 ὅ. om POR. 12 π.τ.η.τ.ζ.α. om SIN. 13 εὐαρεστεῖ SIN. 14 κ.: ἀγαθοῖς POR SIN. 15 αὐτῷ ad POR. 16 περιπατήσῃ. Ἐκφω POR SIN. 17 κ.π.π. om POR: α.κ.δ.κ.π.π.; Πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις SIN.

1 Εὐχὴ ἑτέρα εἰς τριχοκουρίαν POR. 2 Ἅγιε BAR. 3 ἐ.π.ε.π.: εὐλογίαν πνευματικὴν POR. 4 αὐτῷ ad POR.

3 et fais en grâce à tes serviteurs ses propres parents
4 le conservant par ta générosité sans dommage ni épreuve
5 en vue de la croissance et de l'intelligence
et de toute œuvre exécutée avec bonheur,
6 par les prières prières de la sainte Mère de Dieu
et toujours vierge Marie
8 et de tous tes Saints.
D Car ton très saint nom est béni:
du Père et du Fils et du Saint-Esprit...

II:4a. – **Coupe de cheveux d'un enfant** (ou d'un adulte ou d'un clerc) avec mention de la tonsure de Melchisédech et des apôtres, et prière pour le parrain avec mention du ministère du vieillard Syméon:

[N5]: BAR:(18)

1 Béni es-tu Seigneur Dieu de nos pères,
2 qui as envoyé notre père Abraham couper la chevelure
à ton prêtre Melchisédech

γονεῦσιν[5] ἀβλάβη καὶ ἀνεπερέαστον[6] φυλαττόμενον ὑπὸ τῆς σῆς εὐσπλαγχνίας εἰς αὔξησιν καὶ εἰς σύνεσιν καὶ εἰς πᾶν ἔργον εὐοδούμενον πρεσβείαις τῆς ἁγίας[7] Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου.

Ὅτι ηὐλόγηται σου τὸ πανάγιον ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

(18) **[N5]**: **BAR 415** (CON 409, ANS 239: GOA «196»); POR 120v (JAC 203); (cf. 1-ESS 7 pour un enfant: LIT 37):

Εὐχὴ εἰς τὸ κορεῦσαι παιδίον ἄλλη· [1]

[N5]: Εὐλογητὸς εἶ[2] Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ὁ ἀποστείλας[3] τὸν πατέρα ἡμῶν[4] Ἀβραὰμ κεῖραι τὴν κόμην τῷ σῷ ἱερεῖ[5] Μελχισεδέκ. καὶ πᾶσαν αὐτοῦ ἀπαρχὴν ἀφιερώσας εἰς ναὸν ἅγιον σου.[6] ὁ παραγενάμενος ἐπὶ τῇ εὐλογίᾳ καὶ κουρᾷ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων καὶ μαθητῶν καὶ δωρησάμενος αὐτοῖς ἀντὶ τῆς κουρᾶς[7] τῶν τριχῶν ἀμώμητον[8] πίστιν καὶ λόγους μεταδόσεως δικαιοσύνης·[9] αὐτὸς καὶ τῷ δούλῳ σου / BAR 416 / τῷδε[10] παρασχοῦ ἀντὶ τῆς κουρᾶς τῶν τριχῶν τῶν[11] ἐν τῇ κεφαλῇ[12] λογισμὸν δι-

---

5 γ.: νοῦν εὐθὺν GOA CON. 6 ἀνεπηρέαστον CON. 7 ἁ.: παναγίας POR.

1 Εὐχὴ ἑτέρα εἰς τριχοκούριν POR. 2 Ε.ε. om POR. 3 ἀ.: ἐντειλάμενος POR. 4 τὸν π.ἡ. om POR. 5 κόμην τ.σ.ι.: κεφαλὴν τοῦ σοῦ θεράποντος POR. 6 καὶ π.α.ἀ.ἀ.ε.ν.ἀ.σ. om POR. 7 τ.κ. om POR. 8 ἀ. om POR. 9 δ. om POR. 10 τῷ δ.σ.τ.: τὸν δοῦλον σου τόνδε POR. 11 τ. om CON. 12 ἀντὶ τ.κ.τ.τ.τ.ἐ.τ.κ. om POR.

3 et qui as destiné toutes ses premices pour ton saint temple;
4 (toi) qui as pris part à la bénédiction et la tonsure
de tes saints apôtres et disciples,
5 et leur as donné une foi irréprochable et des paroles de communication
de la justice en échange de la tonsure des cheveux:
6 toi-même accorde aussi à ton serviteur N. en échange
de la tonsure des cheveux de la tête la réflexion sur la justice
7 et une vieillesse vertueuse,
8 afin que vivant selon tes commandements
9 il mérite de se tenir à ta droite;
10 donne à celui qui les (cheveux) accepte
11 une bénédiction comme celle du juste Syméon
qui te reçut dans ses bras,
12 toi Notre-Seigneur Jésus-Christ;
13 et bénis d'une bénédiction spirituelle tous ceux qui sont ici réunis.
D Car tu es le Dieu qui bénit et qui sanctifie nos âmes
et nous te (rendons) gloire.

cf. II:4b. — **[N6]** (variante de [N5] pour un adulte)([19])

καιοσύνης καὶ πολιὰν[13] ἐνάρετον ἵνα κατὰ τὰς ἐντολάς σου πολιτευσάμενος καταξιωθῇ[14] τῆς ἐκ δεξιῶν σου στάσεως[15] τῷ δὲ πίστει Χριστοῦ ταύτας δεχομένῳ.[16] δώρησαι[17] εὐλογίαν κατὰ τὴν[18] τοῦ δικαίου Συμεών τοῦ δεξαμένου[19] ἐν[20] ἀγκάλαις σὲ[21] τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.[22] καὶ πάντας τοὺς συνελθόντας εὐλόγησον εὐλογίᾳ πνευματικῇ.[23]

Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν.[24]

([19]) **[N6]**: **SIN 99** (DMI 55): *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι ἄνδρα τέλειον·*

[N6]: Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ὁ τὸν προπάτορα ἡμῶν Ἀβραὰμ ἐξαποστείλας κεῖραι τὴν κόμην τοῦ σοῦ ἀρχιερέως Μελχισεδέκ καὶ πᾶσαν αὐτοῦ ἀπαρχὴν θῦσαι εἰς ναὸν Κυρίου. ὁ παραγενόμενος ἐπὶ τῇ εὐλογίᾳ καὶ κουρᾷ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων καὶ χαρισάμενος αὐτοῖς ἀντὶ τῆς κουρᾶς τῶν τριχῶν θρόνους ἀρχιερωσύνης· αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα δώρησαι καὶ τῷ δούλῳ σου τῷδε ἀντὶ τῆς κουρᾶς τῶν τριχῶν λογισμὸν δικαιοσύνης καὶ πολιτείαν ἐνάρετον. / SIN 99v / τόνδε διὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος τεκνοποιούμενον ἀνάδειξον ὡς Συμεῶνα (Συμεὼν DMI) τὸν δίκαιον τὸν ὑποδεξάμενον ἐν ἀγκάλαις αὐτοῦ σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.

Ἐκφώ.·Ὅτι πρέπει σοί.

---

13 π.: πολιτείαν POR. 14 κ.: ἀξιωθῆναι POR. 15 σ.: πα ‹. . . .› ραστάσεως POR. 16 δὲ π.Χ.τ.δ.: δεχομένῳ πίστει POR. 17 καὶ αὐτῷ ad POR. 18 κ.τ.: ἣν ἐδώρησω POR. 19 τοῦ δ.Σ.τ.δ.: τῷ δικαίῳ «ν» [ESS: Semeonu] τῷ δεξαμένῳ POR. 20 ἐ.: ἐπ' CON. 21 σ. om POR. 22 ἡμῶν I.X. om POR: nashego Iisousa Khrista habet ESS. 23 καὶ π.τ.σ.ε.ε.π. om POR. 24 σὺ ε.ὁ.θ... δόξαν: ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται τὸ πάν‹τιμον› POR.

II:4c. — **[A10]** (variante de [N5] pour la tonsure cléricale)([20])
II:4d. — **[A11]** (autre prière pour la tonsure cléricale)([21])

PARTIE III
RITES DE MATURITÉ

III:1. — **Premier rasage de barbe ou coupe de cheveux:**

[N1]: I: BES COI SIN:([22])

1 Seigneur notre Dieu qui as porté toute chose du non-être à l'existence
2 comme signe évident de ta magnificence

([20]) **[A10]: BAR 462** (CON 410, ANS 267; cf. GOA 196): *Εὐχή εἰς τὸ ποιῆσαι ἀπὸ λαϊκοῦ κληρικόν. Ὁ ἐπίσκοπος·*

[A10]: Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ ἐντειλάμενος / BAR 463 / τῷ δούλῳ σου Ἀβραὰμ ἀποκῆραι τὴν κόμην τοῦ ἀρχιερέως σου Μελχισεδέκ καὶ εὐλογηθῆναι ὑπ᾽αὐτοῦ. ὁ[1] παραγενάμενος ἐν τῇ κουρᾷ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων καὶ ἀντὶ τρίχων χαρισάμενος αὐτοῖς τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος· αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ἔφιδε[2] επὶ τῇ κουρᾷ τοῦ δούλου σου τοῦδε. τοὺς δὲ παραγεναμένους ἐν τῇ κουρᾷ ταύτῃ Κύριε[3] ἄμειψαι αὐτοῖς ἐπουρανίοις σου χαρίσμασι. καὶ τὴν εἰρήνην σου στηρίζων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν. εὐχαῖς καὶ πρεβείαις τῆς Δεσποίνης ἡμῶν τῆς παναγίας Θεοτόκου καὶ / BAR 464 / πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ᾽αἰῶνος σοὶ εὐαρεστησάντων.
Ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα τιμή.[4]

([21]) **[A11]: POR 113** (GOA 196, JAC 188): *Εὐχὴ εἰς κουρὰν κληρικοῦ·*

[A11]: Δέσποτα Κύριε[1] ὁ Θεὸς ἡμῶν· σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν· ἐπίβλεψον ἐφ᾽ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν παρόντα δοῦλον σου τόνδε.[2] εὐλόγησον αὐτὸν εὐλογίαν πνευματικὴν ἣν εὐλόγησας τὸν ἱερέα σου Μελχισεδέκ κειρόμενον τῶν τριχῶν αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν[3] ἐντολήν διὰ τοῦ δούλου σου Ἀβραάμ. καὶ δὸς αυτῷ φυλάσσειν τὰς ἐντολάς σου αἰδοῖ καὶ φόβῳ δουλεύοντα σοὶ ἐν σπουδῇ και εὐλαβείᾳ[4] ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ. πλήρωσον αὐτοῦ πάσης ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως τὴν ὑπηρεσίαν ἵνα εὐάρεστος σοὶ εἶ[5] πάσας τὰς ἡμέρας ‹ ›[6] αὐτοῦ.[7]
Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ ‹τε›.

([22]) **[N1]: BES 133** (GOA 309, STA 315); COI 41v (DMI 999, DUN 61);

---

1 ὁ om CON. 2 ἔπιδε CON. 3 Κύριος CON. 4 τ. om CON.
1 Ἰησοῦ Χρισέ ad GOA. 2 τ.: καὶ GOA. 3 π.: τὴν σὴν GOA. 4 ἐν ad GOA. 5 ε. om GOA. 6 τῆς ζωῆς ad GOA. 7 διαμείνῃ ad GOA.

3 et non seulement as orné l'homme à dégrés différents de ton image, intelligente et rationnelle,
4 mais l'as encore embelli de toute variété de cheveux:
5 toi-même orne de tous les dons divins
6 ton serviteur N. (avec ton fidèle serviteur son parrain)
7 qui pour la décence de son aspect coupe sa barbe ou sa chevelure,

IIa: BES COI:

8 et descende sur sa tête et sur sa barbe
9 la bénédiction qui tomba sur la tête et sur la barbe d'Aaron
10 pour la gloire de toi qui nous as dit de tout faire à ta gloire;
11 ainsi ton serviteur commence la tonsure de sa barbe ou de sa chevelure.
D Car à toi convient toute gloire, honneur et adoration, au Père et.

IIb: SIN:

8′ le rendant digne de réfléchir en paix et en sérénité tout le reste du temps de sa vie.
D Car tu es le donneur des biens et à toi (nous rendons) gloire.

EBE 182v: tantum lemma (cf. infra); SIN 100 (DMI 56); (cf. 4-ESS 8v: LIT 38): *Εὐχὴ*[1] *ἐπὶ πώγωνος κουρᾷ ἢ κεφαλῆς·* [2]

[N1]: I: BES COI SIN: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παραγαγὼν[3] τῆς σῆς μεγαλειότητος ἐμφανῆ γνωρίσματα καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ μόνον τῇ σῇ εἰκόνει τῷ[4] νοερῷ τε καὶ λογικῷ διαφερόντως[5] κατακοσμήσας ἀλλὰ καὶ θριξὶν αὐτὸν ποικίλως[6] καθωραΐσας· αὐτὸς καὶ τὸν δοῦλον σου τόνδε τὸν[7] εἰς εὐπρέπειαν τῆς ἑαυτοῦ προσόψεως ἀποκειρόμενον τὸν ἑαυτοῦ πώγωνα ἢ τὴν κόμην[8] πᾶσι τοῖς παρὰ σοῦ θείοις χαρίσμασι κατακόσμησον.

IIa: BES COI: καὶ κατελθέτω ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ τὸν πώγωνα ἡ εὐλογία σου ὡς κατέβη ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἀαρὼν καὶ τὸν[9] πώγωνα. ἐπὶ γὰρ τῇ σῇ δόξῃ τοῦ εἰπόντος πάντα ἡμᾶς εἰς δόξαν σου ποιεῖν καὶ τὴν τοῦ πώγωνος αὐτοῦ ἢ τῆς κόμης ἀπόκαρσιν ἐνάρχεται ποιεῖσθαι ὁ δοῦλος σου.[10]

Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρί καί.

IIb: SIN: ἀξιῶν αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμοφροσύνῃ πνευματικῇ τὸν ἐπίλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς / SIN 100v / αὐτοῦ διανοῆσαι.

Ἐκφώ.· Σὺ εἶ ὁ δωτὴρ τῶν ἀγαθῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

---

1 ε. om BES. 2 Εὐχὴ ἑτέρα εἰς τὸ κεῖραι κόμην ἢ πώγωνα SIN: ad EBE: Οὐ δεκτὴ τῇ Ἐκκλησίᾳ ἡ τοιαύτη πρᾶξις καὶ διὰ τοῦτο ἀφήθη καὶ ἀνεπίγραφος (deest textus orationis at sequitur oratio [N2] pro muliere velanda). 3 τὰ ad SIN. 4 τῇ GOA. 5 διαφέροντα GOA. 6 ποικίλοις GOA. 7 τ. om GOA. 8 τ.ε.π.ἢ.τ.κ.: τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν ἢ τὸν πώγωνα σὺν τῷ πιστῷ σου δούλῳ τῷ αὐτοῦ ἀναδόχῳ SIN. 9 τ. om GOA. 10 Ἐκφώ.· ad COI.

III: 2. — **(Premier) rasage de barbe:**

[N4]: BAR POR SIN: ([23])

1 Seigneur Dieu des puissances,
2 le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ,
3 qui par ton économie, à nous humbles et pécheurs, nous as élus
dans le service du sacerdoce,
4 afin que par nous ton peuple fidèle favorablement
(SIN: élevant avec nous des prières secrètes) adore ton nom;
5 nous te prions et supplions,
6 Seigneur notre Dieu tout-puissant:
7 bénis les œuvres de nos mains,
8 et comme la bénédiction survenant sur la tête d'Aaron et sur sa barbe,
9 et comme la rosée de l'Ermon tombant sur les monts de Sion,
10 ainsi descende ta bénédiction sur la tête de ton serviteur N.
et sur sa barbe (POR: qu'il commence à raser).
D Car à toi convient toute gloire, honneur et adoration,
au Père et au Fils.

([23]) **[N4]**: **BAR 411** [GOA 308, ANS 237); POR 121 (JAC 205); SIN 99v (DMI 56); (cf. 5-ESS 9: LIT 39): *Εὐχὴ εἰς πωγωνοκουρίαν·* [1]

[N4]: Κύριε[2] ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ τῇ σῇ οἰκονομίᾳ ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ[3] ἁμαρτωλοὺς ἐν τῇ ὑπουργίᾳ[4] τῆς ἱεροσύνης[5] ἐπιλεξάμενος ἵνα δι'ἡμῶν ὁ λαὸς[6] ὁ πιστὸς[7] αἰσίως[8] λατρεύει[9] τῷ ὀνόματι τῷ σῷ.[10] σοῦ[11] δεώμεθα καὶ σὲ ἱκετεύομεν Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν παντοκράτωρ·[12] εὐλόγησον τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ἡμῶν καὶ ὡς ἡ εὐλογία ἡ κατερχομένη[13] ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἀαρὼν καὶ ἐπὶ τὸν πώγωνα αὐτοῦ καὶ ὡς δρόσος Ἀερμὼν ἡ καταβαίνουσα ἐπὶ τὰ ὄρη Σιὼν οὕτως κατελθάτω[14] ἐπὶ τὴν κεφαλήν τοῦ δούλου σου τοῦδε[15] καὶ ἐπὶ τὸν πώγωνα αυτοῦ ἡ εὐλογία σου.[16]

Ὅτι σοὶ πρέπει[17] πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ.[18]

---

1 Εὐχὴ εἰς κουρὰν πώγωνος POR: Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι γένεια SIN. 2 Κ. om POR. 3 τ.κ. omm POR SIN. 4 ὑπεραγίᾳ GOA. 5 ἐνεργείᾳ ad GOA. 6 σου ad POR. 7 ὁ.λ.ὁ.π.: ὁ.π.σου λ. SIN. 8 α. omm POR SIN, καὶ συναφαιρεομένος μυστικὰς εὐχὰς ad SIN. 9 λατρεύειν POR: ἀναπέμπει SIN. 10 τ.σ.: σου SIN: τὸ ὄνομα τὸ σόν GOA. 11 συ BAR. 12 π.: παντοδύναμος SIN: Κ.ὁ.θ.ἡ.π. om POR. 13 ἡ.ε.ἡ.κ.: εὐλογίαν κατερχομένην SIN GOA. 14 κ.: κατελθέτω SIN GOA, καὶ ad SIN. 15 ἡ εὐλογία σου ad POR. 16 ἡ.ε.σ. om POR, ἀρχομένου ἀποκείρασθαι αὐτόν ad POR, Ἐκφώ.· ad SIN; cf. GOA. 17 σ.π.: π.σ. SIN, om sequentia. 18 τ.Π.κ.τ.Υ. om POR.

III:3. – Imposition du voile à une femme:

[N2]: BES COI EBE (BAR POR SIN): (24)

1 O Dieu, notre Dieu,
2 qui as parlé par les prophètes
3 et as proclamé comment l'illumination de ta science soit destinée dans les dernières générations à toutes les races,

---

(24) **[N2]: BES** 133v (GOA 309, STA 316); COI 41v (DMI 999, DUN 62); EBE 182v; BAR 510 (ANS 299); POR 97v (JAC 158); SIN 104v (DMI 57): *Εὐχὴ ἐπὶ τὸ ἀναδῆσθαι κεφαλὴν*[1] *γυναίκα·*

[N2]: Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν[2] ὁ ἐν προφήταις λαλήσας καὶ προκηρύξας τὸν φωτισμὸν τῆς γνώσεως σου ἔσεσθαι[3] ἐπ' ἐσχάτων τῶν[4] γενεῶν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. ὁ μὴ θέλων τινὰ τῶν ὑπὸ[5] σοῦ πεπλασμένων ἀνθρώπων[6] ἀμοιρεῖν[7] τῆς σῆς[8] σωτηρίας. ὁ νόμους ἐκθέμενος[9] διὰ τοῦ[10] σκεύους τῆς ἐκλογῆς[11] Παύλου τοῦ ἀποστόλου σου[12] τοῖς τε[13] ἐν πίστει πολιτευομένοις ἀνδράσι[14] καὶ ταῖς[15] γυναιξίν. ἵνα οἵ μὲν[16] ἀκαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ[17] προσφέρωσιν αἴνεσιν[18] καὶ δοξολογίαν[19] τῷ ἁγίῳ ὀνόματί σου. αἵ δὲ[20] κεκαλυμμένῃ[21] τῇ κεφαλῇ[22] μετ' αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμῶσιν ἑαυτὰς ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς καὶ ὕμνους[23] προσάγωσι τῇ δόξῃ σου· αὐτὸς[24] εὐλόγησον καὶ[25] τὴν δούλην σου τήνδε[26] καὶ κόσμησον τὴν αὐτῆς κεφαλὴν κόσμῳ[27] τῷ σοὶ εὐαρέστῳ[28] ὅπως κατὰ τὰς ἐντολάς σου πορευομένη[29] καὶ τὰ μέλη πρός σωφρονισμὸν παιδαγωγοῦσα τύχῃ τῶν αἰωνίων σου[30] ἀγαθῶν[31] ἐν Χριστῷ

---

1. κ. omm BAR POR SIN. 2 ὁ θ.ἡ. omm BAR POR SIN. 3 ἔ. om BAR. 4 τ. om BAR POR SIN. 5 ὑ.: ἐκ τῶν χειρῶν BAR POR SIN. 6 α. om BAR. 7 ἀ.: ἄμοιρον BAR POR SIN. 8 σ. omm BAR POR SIN. 9 ν.ἐ. omm BAR POR SIN. 10 τ. om GOA. 11 σου add BAR POR. 12 σ. omm BAR POR SIN qui add ἐντειλάμενος πάντα εἰς δοξολογίαν ποιεῖν ἡμᾶς τὴν σὴν καὶ νόμους ἐκθέμενος δι' αὐτοῦ. 13 τ. om GOA. 14 τε ἐ.π.π.ἀ.: ἀνδράσι τοῖς ἐν πίστει πολιτευσαμένοις ὁμοίως δὲ BAR POR SIN. 15 τ. om GOA. 16 ἄνδρες add BAR POR SIN. 17 τ.κ.: τὴν κεφαλὴν BAR. 18 α.: αἶνον BAR: ὕμνον POR. 19 δ.: δόξαν BAR POR SIN. 20 πισταί σου ad BAR: επὶ τῇ πίστει σοὶ POR: τῇ πίστει σου SIN, καθοπλιμέναι γυναίκες add BAR POR: καθωπλησάμεναι γυναίκες SIN. 21 κ. om BES. 22 κ.τ.κ.: κατακεκαλυμμέναι τὴν κεφαλὴν BAR POR SIN. 23 ὕ.: ὕμνοις POR, καὶ προσευχάς add BAR SIN: `προσευχαῖς POR. 24 Δέσποτα τῶν ἁπάντων add BAR POR SIN. 25 κ. omm BAR POR SIN. 26 τ.: ταύτην BAR POR SIN. 27 κ.: κόσμον POR SIN: om BAR. 28 τ.σ.ε.: τῶν ἐν σοὶ εὐαρεστῶν BAR: τῶν σοὶ εὐαρεστῶν καὶ POR SIN, ἐρασμίων εὐσχημοσύνην τε καὶ τιμὴν καὶ εὐπρέπειαν add BAR POR SIN. 29 π.: πολιτευσαμένη BAR POR SIN. 30 σ. om GOA. 31 σὺν τῇ ἀναδεινούσῃ αὐτὴν add BAR POR SIN, Ἐκφώ.· ad SIN.

4 (toi) qui ne veux qu'aucun des hommes créés par toi
soit privé de ton salut,
5 (toi) qui as établi comme loi, par le vase d'élection, ton apôtre Paul,
(BAR POR SIN: as ordonné que nous fassions tout
en vue de ta glorification et qui as établi)
6 pour les hommes qui vivent dans la foi
7 et (aussi) pour les femmes,
8 qu'à tête découverte eux (BAR POR SIN: les hommes)
présentent à ton saint nom la louange et la glorification
9 et qu'elles (BAR POR SIN: les femmes fidèles, armées)
avec la tête couverte par la pudeur et la sagesse s'ornent elles-mêmes
10 d'œuvres bonnes et apportent des hymnes à ta gloire:
11 toi-même (BAR POR SIN: maître de toute chose)
bénis aussi ta servante N.
12 et orne sa tête avec un ornement à toi agréable, (BAR POR SIN:
avec les charmes de la décence, de l'honneur et de la bienséance)
13 afin que marchant selon tes commandements,
14 et éduquant ses membres à la tempérance,
15 elle rejoigne tes biens éternels
(BAR POR SIN: avec celle qui la voile),
16 dans le Christ Jésus Notre-Seigneur,
D avec lequel il convient à toi la gloire avec le Saint-Esprit,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

CONCLUSION

I. Aucune des prières destinées à l'ablution ne fait allusion au rite même de l'ablution. Le thème général de toutes ces prières est celui de la persévérance et du progrès spirituel du néophyte. Le rite de l'ablution, mentionné dans le titre de toutes les prières, n'est décrit que dans des documents plus récents: BES EBE. Les rites du 8ᵉ jour après le baptême ne semblent pas avoir une propre personnalité, ainsi ils doivent être considérés d'après leur contexte liturgique: ils clôturaient la semaine qui suivait le baptême, toute occupée

---

Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν[32] μεθ' οὗ πρέπει[33] σοὶ δόξα[34] σὺν τῷ ἁγίῳ[35] Πνεύματι.[36]

---

32 hic desinit GOA. 33 π. omm BAR POR SIN. 34 τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρί ad SIN. 35 ἁ.: παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου BAR POR SIN. 36 νῦν καὶ ἀεί add BAR POR SIN COI EBE, καὶ εἰς τοὺς add POR COI EBE, αἰώνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. ad COI.

par l'assistance des néophytes – portant toujours le vêtement blanc du baptême et étant par là au centre de l'attention de la communauté – aux catéchèses mystagogiques journalières, qui ont eu une place si importante dans la prédication des Pères (remarquables entre autres celles de Jean Chrysostome et celles attribuées à Cyrille de Jérusalem et à Proclus de Constantinople); ces catéchèses étaient prononcées pendant une célébration eucharistique à laquelle les néophytes participaient. L'ablution du 8e jour n'était donc qu'un complément et un colophon, un peu triste si l'on veut, aux solennités de la semaine de Pâques. Que faut-il dire de la praxis actuelle de passer immédiatement des rites du baptême-chrismation à ceux de l'ablution? Nous pensons que cette solution est logique et correcte, une fois que la semaine post-baptismale elle-même n'est plus célébrée. Mais l'on pourrait alors se demander pourquoi les anciens ont observé la célébration de la semaine post-baptismale; sans doute pour assurer une initiation mystagogique post-factum, vu que le catéchuménat était réservé à la préparation biblique (le Typikon du XIe siècle semble cependant suggérer une préparation aux sacrements eux-mêmes: cf. OCP 1984,47); mais à part cette nécessité pédagogique, avait-elle cette semaine «du renouveau» un autre but plus concret? celui par exemple de laisser le myron en contact avec la peau de la personne ointe pendant toute une semaine en vue d'obtenir une plus grande pénétration? Pourquoi sinon dans la praxis postérieure avoir observé ce même délai lors de l'onction des tsars russes, qui eux, évidemment, ne suivaient aucune catéchèse mystagogique? Par simple imitation des rites baptismaux? C'est bien possible, mais nous pouvons laisser ouverte la question sur l'effet attendu de cette application prolongée du saint-chrême, qui dans les prières de consécration B8) est considéré comme un signe de reconnaissance (permanente) des enfants de Dieu et des citoyens du Royaume.

II. La prière [B7:1] est destinée à la première coupe des cheveux d'un enfant qui en faisait une offrande à Dieu en guise de prémices. Probablement cette cérémonie n'était pratiquée que sur les garçons. Vu que le baptême n'était administré que lorsque l'enfant commençait à avoir une certaine autonomie de mouvement et de parole, sinon un plein usage de raison – vers les trois ou quatre ans au plus tôt –, il n'est pas impossible que la première tonsure de l'enfant n'ait déjà eu lieu avant le baptême, au moins à partir d'une époque plus récente (BES EBE), comme semble le suggérer la prière de kephaloklisia [B7:2] qui suit. Lorsque plus tard on a commencé à

anticiper le baptême et à l'administrer aux nouveaux-nés, on a dû cumuler les deux cérémonies: baptême (et ablution) et offrande des premiers cheveux.

Dans sa rédaction des anciens manuscrits, la prière [B7:2] fait allusion à une première tonsure de prémices ayant lieu après le baptême; dans la rédaction plus récente (BES EBE), la mention de la tonsure disparaît en devenant une simple prière de bénédiction; cette prière présente un problème à notre hypothèse de séparation entre le baptême et la première coupe des cheveux. Reste que c'est cette dernière rédaction, qui ne mentionne pas la coupe de cheveux, qui est en usage aujourd'hui, même si on dit cette prière pour la tonsure post-baptismale. Il s'agit de toute façon de prières destinées aux enfants, voire à un seul enfant, tandis que toutes les autres prières baptismales – y compris celles de l'ablution – sont rédigées au pluriel. Pourrait-on alors proposer comme hypothèse que, dans l'antiquité, on a pratiqué pour les catéchumènes-enfants – ou pour quelques-uns d'entre eux –, une espèce de nazaréat supposant la conservation des cheveux jusqu'au moment du baptême, et que plus tard cette tradition a été abandonnée, pour y revenir plus récemment, au moins dans la pratique, même si les livres liturgiques eux-mêmes n'en parlent plus? Une chose est claire en tout cas: la tonsure des néophytes n'a aucun rapport avec un supposée tonsure cléricale reçue par tous les fidèles au moment de leur baptême.

Les prières [N5] pour un enfant, [N6] pour un adulte et [A10] pour un clerc, semblent bien être les variantes d'un même texte remanié pour servir dans des occasions différentes: aucune allusion au baptême ni à une première tonsure, mais bien à une offrande à Dieu de ses propres cheveux, mise en rapport avec une mystérieuse tonsure de Melchisédech (ou d'Abraham par la main du même Melchisédech) et d'une tonsure sacrée apocryphe des Apôtres. Par une dernière allusion biblique le vieillard Syméon devient le parrain du tonsuré. Même allusion à la tonsure de Melchisédech dans la prière [A11] pour la tonsure d'un clerc. Il faut remarquer cependant que la tonsure cléricale dans la tradition constantinopolitaine n'a jamais comporté de prière; elle continue à en manquer dans la praxis actuelle.

La prière [N3:2] des mss plus anciens est une prière de bénédiction, sans allusion ni au baptême ni à la tonsure.

III. La mention de la barbe dans [N1] et [N4] a fait que ces prières ne soient considérées dans aucun manuscrit comme prières

de tonsure post-baptismale. Nous les présentons comme prières d'adolescence - de rites de passage si l'on veut, quoique rien dans leur texte ne justifie un quelconque caractère initiatique ni un nouvel état social - parce que la croissance de la barbe sur la face d'un garçon - et le besoin conventionnel de la raser - sont bien un signe d'une adolescence rejointe, et aussi parce que [N1] est toujours suivie par [N2] qui semble bien être son correspondant féminin et qui indique clairement qu'une fillette est devenue une femme. Par la simple lecture de son lemma la prière [N2] a pu induire plus d'un en erreur en suggérant son attribution à la cérémonie de la consécration d'une vierge: rien de tel dans son texte, ni dans son contexte, puisqu'elle accompagne [N1], la prière du premier rasage de la barbe. Une considération curieuse sur cette dernière prière: elle a eu une existence éphémère; n'apparaissant que tardivement, dans BES, elle n'était plus en usage un ou deux siècles plus tard comme il est témoigné par EBE.

EPILOGUE

Avec ce travail nous achevons la série de neuf articles consacrés aux rites de l'initiation (baptême, chrismation et première communion) que nous avons publiés depuis 1982 dans cette revue sous ce titre général: *Les Sacrements de l'ancien auchologe constantinopolitain*, avec l'intention de composer une sorte d'ouvrage à feuilletons, dont la publication aurait dû se poursuivre encore pendant quelques années. Nous nous sommes cependant rendu compte en cours de route des difficultés que ce système, à mi-chemin entre le livre et l'article, aurait entraînées et déjà entraînait aussi bien pour le lecteur que pour l'auteur lui-même. C'est pourquoi, à partir du prochain article (qui sera le dixième de la série) nous avons décidé de modifier en quelque sorte notre présentation: les articles porteront d'ores en avant un titre indépendant (comme il est normal pour des articles) et seulement entre parenthèses le titre général (*Les Sacrements*...) suivi du numéro d'ordre de la série. Cela nous permettra une plus grande liberté dans le choix des thèmes à étudier - toujours à l'intérieur de l'ancien Euchologe de Constantinople -, en donnant la préférence à des sujets qui pour le moment pourront sembler, à nous ou à nos bienveillants lecteurs, plus importants ou plus actuels.

Le prochain article sera consacré au thème de la confection ou consécration de ce que le 48e canon du Concile de Laodicée appelle l'ἐπουράνιον μύρον: le baume céleste ou saint-chrême, qui rend les chrétiens participants de la royauté du Christ.

Piazza della Pilotta 4
I - 00187 Roma (Italie)

Miguel ARRANZ S.J.

ROBERT TAFT S. J.

The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy III: "Let us give thanks to the Lord — It is fitting and right"*

In previous installments I have discussed 1) the diaconal admonition that precedes the Byzantine preanaphoral dialogue, 2) the opening greeting of the dialogue, and 3) the *sursum corda — habemus ad dominum* exchange(1).

(*) This article was written in 1984-1985 during the author's tenure as Byzantine Studies Fellow at Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies in Washington D.C. I wish to express my gratitude to the Trustees for Harvard University who awarded me this fellowship, and to the Director and staff of DO, as well as to the 1984-1985 community of Fellows and Junior Fellows, for their unfailing kindness and cooperation.

Abbreviations

ApConst = *The Apostolic Constitutions* (METZGER).
ApTrad = HIPPOLYTUS, *The Apostolic Tradition* (BOTTE).
BAS = The Byzantine Liturgy of St. Basil.
BOTTE = B. BOTTE, *La Tradition apostolique de S. Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 39, Münster 1963).
CABROL = F. CABROL, *Acclamations*, DACL 1.1, 240-265.
CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom.
JAS = The Greek Liturgy of St. James.
KS = N. F. KRASNOSEL'CEV, *Svedenija o nekotorych liturgičeskich rukopisjach Vatikanskoj Biblioteki* (Kazan 1885).
METZGER I-II-III = M. METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, tome I: livres I-II (SC 320, Paris 1985); tome II: livres III-VI (SC 329, Paris 1986); tome III: livres VII-VIII (SC 336, Paris 1987).
MK = The Alexandrian Greek Liturgy of St. Mark.
ORLOV = M. I. ORLOV, *Liturgija sv. Vasilija Velikago* (St. Petersburg 1909).
PETERSON = E. PETERSON, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft. 41. = neue Folge Heft 24. Göttingen 1926).

(1) OCP 49 (1983) 340-65; 52 (1986) 299-324; 54 (1988) 47-77.

OCP 55 (1989) 63-74

I. THE FINAL MEMBER

The final member of the dialogue is more straightforward, with no real textual problems.

IV. a. Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.	Let us give thanks to the Lord.
b. Ἄξιον καὶ δίκαιον.	[It is] fitting and right.

Byzantine mss of CHR and BAS give the text unvaried throughout the ms tradition, from *Barberini 336* on, without exception, until the appearance of the longer redaction of the response (IV-b)(2). The occasional ms that omits this part of the dialogue, like BAS of *Sinai Gr. 961*(3), does so undoubtedly because its presence went without saying.

(2) E.g. 8th c. GERMANOS, *Historia ecclesiastica* 41, ed. N. BORGIA. *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (Studi liturgici 1, Grottaferrata 1912) 33, *Barberini 336* (BRIGHTMAN 321); 10th c. *Sevastianov 474* (KS 251), *Leningrad 226* (KS 289), *Grottaferrata Gb VII* (f. 7r = G. PASSARELLI, *L'eucologio Cryptense Γβ VII* [*sec. X*] [Analekta Vlatadon 36, Thessalonika 1982] 73); 11th c. *Paris Gr. 391* (f. 18r), *Stavrou 109* (roll), *Sinai Georg. 89* (A. JACOB, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*, Mus 77 [1964] 105), *Erlangen 96*, AD 1025 (f. 14v); 11-12th c. *Sinai Gr. 962* (BAS, ff. 12v-13r); 12th c. *Paris Gr. 328* (p. 42), *Paris Coislin 214* (f. 10r), *Sinai Gr. 973*, AD 1153 (f. 8r), *Bodleian Auct. E.5.13* (f. 163) and *Add. E.12*; 12-13th c. *Athens Ethn. Bibl. 662* (ed. P. N. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* [Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 15, Athens 1935] 11); 13th c. *Karlsruhe Ettenheimmünster 6* (ed. R. ENGDAHL, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* [Berlin 1908] 23, 63), *Bodleian Cromwell 11* (pp. 36, 54), *British Library Harl. 5561* (ff. 13v, 26r); 14th c. NICOLAUS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, ed. R. BORNERT, J. GOUILLARD, P. PÉRICHON, trans. S. SALAVILLE (SC 4bis, Paris 1967) ch. 27, p. 174; 15th c. *British Library Add. 18070* (roll); other mss in TREMPELAS (*supra*) 98, 173; ORLOV 164-66. Numerous mss give "Let us give thanks to the Lord," without indicating the response. This is true, for example, of the Istanbul mss listed in the previous installment of this series, OCP 54 (1988) 54 note 22.

(3) DMITR II, 76.

The Extended Response

In the 16th century we see for the first time an extension of the response, obviously to cover the silence created by the recitation of the anaphora silently: Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν προσκυνεῖν Πατέρα Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον(4). This extended redaction is found in almost no Greek mss(5), though it appears in the *editio princeps* of Doukas (Rome 1526) and in the Venice euchology of 1602. It has since dropped out of Greek usage, but it entered the Slavonic version where it is still in common use(6). According to Lawrence Huculak, OSBM, it is found first in Ruthenian texts such as the Balaban *služebnik* of 1604, and in the Mohylan texts for BAS but not for CHR. It is not in pre-Nikonian Muscovite texts, nor in the Greek Athonite mss brought to Muscovy in preparation for the reform, so Nikon must have borrowed it from the 1602 Venice euchology or from the Ruthenian editions, texts which are known to have influenced his reform. Even in Slavonic books the long redaction did not win the day until the 18th century. Right up until the end of the previous century books were still printed with the response in its original, short form(7).

It is not altogether clear whether sources that add only ἐστι(ν) intend thereby the incipit of the extended response — the interpretation I would favor — or simply the substantive alone, as in the

(4) Brightman 384.

(5) I have found it only in the 16th c. *Vatican Gr. 1213* (KS 135) and *Moscow Synod Gr. 264 (454)*, AD 1602 (Orlov 166). It is given also in some later Greek editions (Orlov 166). In *Leningrad 226*, CHR — the ms is defective and the relevant section is missing from BAS — has: [f. 22r] Ἄξιον καὶ δίκαιον σὲ ὑμνοῦ⟨μεν⟩. Ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται [f. 22v] Ἄξιον καὶ δίκαιον σὲ ὑμνεῖν... (cf. also Orlov 166: apparatus). This is undoubtedly just an error of the copyist, who confused the response with the incipit of the following prayer that resumes it. At any rate it is ignored in the edition of KS 289-90 and in the description of A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)*, Mus 78 (1965) 184 no. 30.

(6) Cf. Orlov 167.

(7) L. Huculak, *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome (1595-1805)*, (doctoral dissertation written under my direction at the Pontifical Oriental Institute, Rome 1985, to be published in the series Analecta OSBM, Rome) 368-71, 429-30.

Latin *dignum et iustum est* already found as early as the Latin version of the dialogue in *ApTrad* 4([8]).

The Urtext

But there can be no doubt that the Urtext of IV a-b is the same as our Byzantine *textus receptus.* It is found in *ApConst* VIII, 12 : 5([9]); Cyril of Jerusalem, *Cat. 5,* 5([10]); Chrysostom's Antiochene sermon *In 2 Cor hom. 18,* 3([11]); Theodore of Mopsuestia, *Hom. 16,* 4([12]); JAS([13]); Greek MK and Coptic usage([14]).

Later Changes

Other traditions such as the Jacobite and Armenian have made later additions to the Urtext of IV-a which need not concern us here([15]). The Latin long form, *gratias agamus domino* deo nostro, was known already to St. Augustine([16]), and is similar to the Hebrew invitation to prayer at the blessing of the Chaburah meal when ten participants are present, as reported in *Berakoth, Mishna* VII, 4-5: "Let us bless the Lord our God"([17]). Although Baumstark, Jungmann, Dix, and Bouyer all trace our Christian dialogue

([8]) BOTTE 12.

([9]) METZGER III, 180.

([10]) A. PIÉDAGNEL (ed.), CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* (SC 126, Paris 1966) 152.

([11]) PG 61, 527.

([12]) R. TONNEAU, R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (ST 145, Vatican 1949) 541.

([13]) B.-CH. MERCIER (ed.), *La Liturgie de S. Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* (PO 26.2, Paris 1946) 198.

([14]) BRIGHTMAN 125, 164; W. F. MACOMBER, *The Anaphora of St. Mark according to the Kacmarcik Codex,* OCP 45 (1979) 78.

([15]) BRIGHTMAN 85, 435.

([16]) *Sermo 68,* 5, and *227,* PL 38, 439, 1100; *Sermo Denis 6,* 3, ed. G. MORIN, *S. Augustini sermones post Maurinos reperti* (Miscellanea agostiniana. Testi e studi vol. 1, Rome 1970) 31.

([17]) A. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* IV.1 (Munich 1928) 627-29(f).

member IV-a to this Jewish invitation to prayer(18), Ligier and Richardson are more skeptical, preferring to see only a general influence in the Jewish custom, adopted by Christians, of introducing prayer with some such exhortation(19). And in a *eucharistic* prayer, what could be more suitable than "Let us give thanks..."?

The East-Syrian Variant

The only real problem is posed by the East-Syrian tradition, which departs from what we see everywhere else at this point of the dialogue. Instead of "Let us give thanks to the Lord" it gives a variant found paraphrased already in Narsai, *Homily 17* and *21*(20). Since this variant dialogue must be studied as a unit, I shall give the text in full from the earliest East-Syrian anaphoral text, the famous 10-11th c. Mar Eša'ya ḥuḏrā discovered by W. F. Macomber in the Church of Mar Eša'ya in Mosul, Iraq, and edited by him in 1966:

1. *Et proclamat diaconus:* Gratias agamus et rogemus.
2. *Et dicit sacerdos:* Gratia Domini nostri, etc. [= Jesu Christi, et caritas Dei Patris, et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus nobis, nunc et in omni tempore et in saecula saeculorum].
3. *Et respondent:* Amen
4. *Et dicit sacerdos:* Sursum sint mentes vestrae.
5. *Et respondent:* Ad te Deus Abraham et Isaac et Israel, rex gloriose.
6. *Et dicit sacerdos:* Oblatio Deo omnium Domino offertur.
7. *Et respondent:* Decens et justum est.
8. *Et dicit diaconus:* Pax nobiscum.
9. *Et recitat sacerdos submisse:* Dignum est gloria ab omnibus

(18) A. Baumstark, *Comparative Liturgy* (Westminster, Md. 1958) 47; J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite. Missarum Sollemnia*, 2. vols. (New York 1951, 1955) II, 111; G. Dix, *Jew and Greek. A Study in the Primitive Church* (Westminster 1953) 105; id., *The Shape of the Liturgy* (London 1945) 57, 79-80, 127, 215; L. Bouyer, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer* (Notre Dame 1968) 181.

(19) L. Ligier, *Magnae orationis eucharisticae seu anaphorae origo et significatio* (Rome 1964) 90; Richardson in H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper*, with Intro. and Further Inquiry by R. D. Richardson (Leiden 1979) 658-59.

(20) R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Texts and Studies 8.1, Cambridge 1909) 12, 56.

oribus, et gratiarum actione ab omnibus linguis, nomen adorandum et glorificandum Patris...[21]

The "*oblatio Deo omnium Domino offertur*" (no. 6) in place of the universally attested "*gratias agamus...*" is striking. But Macomber has argued[22] that this arrangement, seen already in Narsai († 502) *Hom. 17* and *21*[23], represents a reworking of the pristine Chaldean dialogue, in the interests of conforming it to the "western" form that opens with the greeting from 2 Cor 13: 13 as reported by Theodore of Mopsuestia, *Hom. 16*, 2[24].

We need not repeat here Macomber's arguments from an analysis of the dialogue in comparison with that of Maronite Šarar (meanwhile critically edited by J.-M. Sauget[25]), and with parallel Syriac baptismal texts, since Macomber's article is easily accessible to the reader. From his study Macomber concludes that no. 6, "*oblatio... offertur*," once opened the East-Syrian dialogue (i.e. at place no. 2), but was later shifted to make way for the introduction of the Pauline greeting of 2 Cor 13: 13 (actual no. 2). So originally, Macomber proposes, there was a form of "*gratias agamus...*" as the last member (n. 6) of the Chaldean dialogue, in a redaction similar to that in the baptismal ritual, elements of which can also be identified in Šarar: "*gratias agamus et adoremus et glorificemus Deum omnium Dominum.*"

Macomber's hypothesis is convincing for, as he notes, the incipit of the anaphora, which everywhere else resumes the final phrase of the dialogue — *dignum et iustum est: vere dignum et iustum est* — does not do so, surprisingly, in the Anaphora of Addai and Mari in its present form, but *does* in the proposed reconstruction, where the three verbs of the dialogue exhortation, "*gratias agamus* et *adoremus* et *glorificemus*" correspond to the "*gloria...* et *gratiarum ac-*

(21) W. F. MACOMBER, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP 32 (1966) 360-61, slightly modified following Macomber's own indications in his *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles*, OCP 37 (1971) 59ff.

(22) *The Maronite and Chaldean Versions* 58-66.

(23) *Loc. cit.* above, note 20.

(24) Ed. TONNEAU-DEVREESSE (note 12 above) 537.

(25) *Anaphora Syriaca sancti Petri apostoli tertia, Anaphorae Syriacae* vol. 2, fasc. 3 (Rome 1973) 273-329. The text in question is on pp. 292-95.

tione... nomen *adorandum* et *glorificandum*" of the Addai and Mari anaphora incipit.

But this does not solve all problems. Macomber, in his reconstruction, would move up to position no. 2 not only the "*oblatio... offertur*" but also its present response, "*decens et justum est*" (no. 7), which almost everywhere is traditionally found just before the eucharistic prayer, as the response to "Let us give thanks..."

Origins

1. "*Let us give thanks...*"

Baumstark hypothesizes that perhaps there once were two separate exhortations of diverse provenance to introduce the anaphora, the *sursum corda* of gentile Churches, the *gratias agamus...* of the Jewish Christian congregations[26]. The fact that members III and IV are reversed in the Ethiopian dialogue would lend support to this notion of a fusion of elements from different traditions. But we lack the evidence either to carry such speculation further or to gainsay it.

2. *Ἄξιον καὶ δίκαιον*

Jungmann argues[27], as has Dix[28], that *dignum et iustum (est)* was current in the Jewish order of prayer. They are referring to the *'emet wa-yazib* (literally, "true and well-established") which served as the congregation's affirmation at the end of morning prayer: "Mit *'emet wa-yazib* war in ältester Zeit das gemeinsame Gebet beendet"[29].

But the response "Fitting and right" is no more than an acclamation of approval of the sort common in pagan antiquity as well as

[26] *Comparative Liturgy* (note 18 above) 90-91.

[27] *Loc. cit.* above, note 18.

[28] *Jew and Greek* (note 18 above) 105.

[29] I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hildesheim, 3rd ed. 1962) 25, cf. 22ff. I am grateful to Prof. Yoram Tsafrir of the Hebrew University of Jerusalem for helping me with the Hebrew text of this invitation to prayer.

in Jewish culture. Acclamations — slogans and cheers, as we call them — have been shouted, from time immemorial, in politics, sports, and religion(30). From "Long live the Queen!," "Hip-hip hurray!," "Hear, hear!" or "Yankee go home!," to "We want a touchdown!" or "Kill the umpire!", they are still a part of everyday life. Cries or slogans were used by crowds or the senate to acclaim the epiphany of a god at his festival or of an emperor at his accession or appearance, to cheer some high official or celebrate a victory, to make demands or protest unwelcome decrees(31). But the roar of the crowd, today heard mostly in the stadium, was a far more ominous political reality in Antiquity, which provides numerous examples from classical times and even the NT itself(32). In Acts 19:23ff we read how Paul provoked the wrath of the silversmiths who made their living from crafting cultic objects of the pagan god Artemis, "saying that gods made with hands are not gods" (19:26). Threatened with economic ruin, the pagan craftsmen took to the streets:

> ... they were enraged, and cried out, "Great is Artemis of the Ephesians!" So the city was filled with the confusion; and they rushed together into the theater... Now some cried one thing, some another; for the assembly was in confusion, and most of them did not know why they had come together. Some of the crowd prompted Alexander, whom the Jews had put forward. And Alexander motioned with his hand, wishing to make a defense to the people. But when they recognized that he was a Jew, for about two hours they all with one voice cried out, "Great is Artemis of the Ephesians" (19:28-34).

Anyone who has witnessed a mass political demonstration in Italy, with its rhythmically chanted slogans, or a papal audience with its shouts of "Viva il papa!" will recognize the genre. And in Antiquity these acclamations were at times accompanied by a gesture, raising the right hand like the clenched fist salute in leftist political demonstrations today(33).

(30) Cf. PETERSON 141-83; CABROL 240-65; H. LECLERCQ, *Laudes gallicanae, laudes pueriles*, DACL 8.2, 1898-1916; T. KLAUSER, *Akklamationen*, RAC 1, 216-33; and below, esp. at notes 36, 37, 40 and 46.

(31) J. SCHMIDT, *Acclamatio*, PAULY-WISSOWA 1, 147, defines them as, "Äusserung von Freude, Beifall, Begrüssung, Glückwünschen, Bitten, Unwillen, Missbilligung, Verwünschung," and the like.

(32) PETERSON 141ff.

(33) CABROL 252 and fig. 56, 255 fig. 57.

Among early Christians such mob acclamations served to demand or acclaim the election of a bishop, the proclamation or anathema of a dogma or council, or to applaud a preacher(34). An early example is the election of Fabian as Bishop of Rome in 236 as told by Eusebius, *Church History* VI, 29 : 4: "... all the people, as if moved to agreement by one divine Spirit, with eagerness and unanimity cried out, 'Worthy!' and without delay they took him and placed him upon the episcopal throne"(35). From the 4th century, acclamations begin to appear in the *acta* of synods and councils, beginning with those at Carthage in 390 and 397(36). The Council of Chalcedon (451) and its stormy aftermath are replete with acclamations, including one of the earliest witnesses to the Trisagion(37). And the diptychs(38), the Synodikon with its proclamations and anathemas for the Feast of Orthodoxy(39), to which one can add the μακαρισμοὶ and πολυχρόνια with which Byzantine imperial and ecclesiastical ritual overflowed(40), all show that such acclamations

(34) CABROL 240-65.

(35) GCS 9.2 = EUSEBIUS 2.2 (Leipzig 1908) 584.

(36) B. BALDWIN, *Acclamations in the "Historia Augusta"*, *Athenaeum* 69 (1981) 146; cf. E. J. JONKERS, *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* (Textus minores 19, Leiden 1954) 112-18, 129-33, 137.

(37) ACO II.1, 195-96 (Trisagion), 274ff, 321, etc.

(38) On diptychs in general, see O. STEGMÜLLER, *Diptychon*, RAC 3, 1143-48; on Byzantine liturgical diptychs, G. WINKLER, *Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, OCP 37 (1971) 363-77; for their historical importance, G. EVERY, *The Byzantine Patriarchate 451-1204* (London 1947) 51-55, 65, 78, 146, 149, 154-59, 167, 170, 176-77, 183-84, 189.

(39) See J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'orthodoxie. Édition et commentaire*, *Travaux et mémoires* 2 (1967) 1-316.

(40) Numerous examples in the imperial ceremonial books: *De ceremoniis*, ed. A. VOGT, *Le Livre des cérémonies de Constantine Porphyrogénète*, texte I-II (Paris 1935, 1939); *De officiis*, ed. J. VERPEAUX, PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices* (Paris 1966); *Kletorologion*, ed. N. OIKONOMIDES, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles* (Paris 1972) 65-235. On acclamations in Byzantine court life, see CABROL 234-44; A. HEISENBERG, *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. u. hist. Klasse 1920, 10. Abhandlung, Munich 1920) 55ff, 64, 88ff, 108; P. MAAS, *Metrische Akklamationen der Byzantiner*, BZ 21 (1912) 28-51; H. J. W. TILLYARD, *The Acclamation of Emperors in Byzantine Ritual*, *Annals of the British School at Athens* 18 (1911-1912) 239-60.

were a standard element, of Byzantine civil and religious life. They were also a part of Jewish (amen, kiddush, hosanna, alleluia...) and pagan cult(41), and we see them in Christian liturgy from the start (amen, alleluia, maranatha)(42). Liturgical pieces like the *Sanctus*, Trisagion, Amen, Kyrie eleison, ἒις τοῦς αἰῶνας, ἒις πολλὰ ἔτι or πολλὰ τὰ ἔτι, and the ἄξιος of ordination rites, are obvious examples, all of which have pre-Christian or non-liturgical predigree(43).

Ἄξιον καὶ δίκαιον also belongs in the list(44). Roman imperial elections were acclaimed with "aequum est, iustum est," as we read in the *Historia Augusta* describing the proclamations of Emperors Gordian I in 238, and of Maximus and Balbinus the same year. The *Historia Augusta* is of course not giving an historically reliable account of these incidents, and classical historians consider these acclamations bogus(45), but that is beside the point for our purposes here, which is to show that such cries were common in pre-Christian, pagan culture:

> *Gordiani tres* 8.4: tunc adclamatum est: "Aequum est, iustum est. Gordiane Auguste, di te servent. feliciter imperes, cum filio imperes."
>
> *Maximus et Balbinus* 2.9-3.1: post haec adclamatum est uno consensu: "Aequum est, justum est. sententiae Sabini omnes consentimus. Maxime et Balbine Augusti, dii vos servent. di vos principes fecerunt, di vos conservent..." his atque aliis adclamationibus imperatores facti sunt Maximus atque Balbinus(46).

Similarly, when Augustine designated Heraclitus his desired successor for the see of Hippo, the people ratified the choice, exclaiming "Deo gratias, Christo laudes... exaudi, Christe, Augustino uita... dignum est, iustum est... bene meritus, bene dignus... dig-

(41) Peterson 143-44.

(42) 1 Cor 16:22, Phil 4:5, Rev 22:20, *Didache* 10:6, ed. W. Rordorf, *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)* (SC 248, Paris 1978) 182.

(43) Numerous examples of all but the first two in pagan use in Peterson 164-80.

(44) Peterson 176-80; Jungmann, *loc. cit.* above, note 18.

(45) See Baldwin, *Acclamations* (note 36 above) 138-49.

(46) E. Hohl (ed.), *Scriptores Historiae Augustae, Vitae principum*, 2 vols. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1965) II, 35, 59; numerous other instances of Roman imperial acclamations *ibid.* I, 95-96, 112-14, 255ff, 296; II, 15-16, 22-23, 33, 38; cf. Peterson 177.

num et iustum est"(47). So there seems no reason to seek a Jewish origin for such acclamations.

Peterson notes that these cries were more than just popular outbursts(48). They had a very precise juridical basis as public affirmation of the common act — in our case religious — performed publicly by the commonwealth. Justin's *Apology* I, 65 (cf. 67) singles out the "Amen" at the end of the anaphora in this sense: "All the people present acclaim it, saying 'Amen'. The Hebrew word 'amen' means 'so be it'"(49). Offering the sacrifice of thanksgiving was a duty owed God in justice, an idea found in Irenaeus, *Adv. haer.* IV, 18 : 1, 4, 6(50), and other early Fathers(51), and affirmed clearly in 2 Thess 1 : 3: "We are bound to give thanks (εὐχαριστεῖν) to God always for you, brethren, as is fitting (ἄξιον)," and Cyril of Jerusalem's commentary on ἄξιον καὶ δίκαιον in *Cat.* 5, 5, reflects the same thinking:

> Then the priest says "Let us give thanks to the Lord." For we are indeed bound to give thanks that he has called us, unworthy as we are, to so great a grace, that he reconciled us who were his enemies, that he made us worthy of the spirit of adoption. Then you say, "Fitting and just," for in giving thanks we do something fitting and just, but what he did was not only just but more than just when he did us good and made us worthy of such great benefits(52).

The couplet "fitting and right" soon became a common enough expression in Christian literature. We find it, for instance, in Hippolytus, *In Dan* 2 : 29, 3 : 4(53); and *Didascalia* VI, 14 : 11 with its parallel *ApConst* VI, 18 : 11(54).

(47) *Ep. 213*, CSEL 57, 375-76.

(48) PETERSON 177-78.

(49) PG 6, 428, cf. 429.

(50) A. ROUSSEAU *et al.* (eds.), IRENÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre IV, tome 2 (SC 100, Paris 1965) 596, 606, 612-14.

(51) Cf. H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* (Paderborn 1938) 266ff.

(52) Ed. PIÉDAGNEL, SC 126, 152; trans. from *Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. The Protocatechesis and Five Mystagogical Catecheses*, ed. F. L. CROSS, trans. R. W. CHURCH (Crestwood, N.Y. 1977) 73.

(53) GCS 1 = HIPPOLYTUS 1, 96, 126.

(54) FUNK I, 346-47; METZGER II, 354.

II. THE DIALOGUE RITUAL

After blessing the people while chanting the greeting (II-a), in Greek and Melkite usage the celebrant continues to face the congregation while raising his hands in the orant position and chanting "Let us lift up our hearts." Then he turns eastward again, blessing himself and bowing at the exhortation "Let us give thanks to the Lord." In Russian usage the presbyter turns eastward before "Let us lift up the hearts," and some priests prostrate themselves to the floor after "Let us give thanks..."

Such ritual gestures are not attested to in the written sources, and become codified in the rubrics of modern editions only long after they had become time-hallowed local custom. The tiresome discussions on such minor points of ceremonial gesture that occupied Ruthenian writers ofter the Union of Brest-Litovsk in 1596 have been elucidated in detail by Lawrence Huculak, OSBM([55]), and need not delay us here.

From the patristic texts cited above — Chrysostom, Cyril of Jerusalem, Theodore of Mopsuestia, Narsai, Augustine, Caesarius of Arles — it is clear that the people responded to the dialogue addressed them by the clergy, though today this role is sometimes assumed by a choir.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert TAFT S. J.

([55]) See ch. 13 of the work cited above in note 7.

VINCENZO RUGGIERI S. J.

Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi

(PRIMA PARTE)

A sud della penisola cnidia, si protende in mare un promontorio che si affaccia sull'isola greca di Simi, formando un golfo alquanto esteso. Questo golfo è chiamato Sömbeki körfezi, il Golfo di Simi cioè, ed ha un'ampiezza di circa cinque miglia (nord-sud) ed una larghezza da cinque a sei miglia, qualora si voglia raggiungere a terra Kızılyer o Bozburun. Nel presente lavoro si esporrà, per quanto possibile, la topografia attuale del golfo a cui farà seguito una breve discussione sugli insediamenti antichi. Ciò serve a localizzare e a rettamente valutare le molteplici rovine bizantine sparse lungo la costa e nascoste nell'entroterra. Inoltre sul sistema di difesa e sulla funzione commerciale di questi luoghi si proporranno eventuali soluzioni(1).

(1) Abbiamo visitato il golfo di Simi, e le coste a nord e a sud del golfo stesso, nell'ottobre-novembre del 1985. La nostra prospettiva geografica inizia con la penisola di Cnido (cfr. *Tracce bizantine nella penisola di Cnido*, OCP 1986 pp. 179-210). La precedente e l'attuale esposizione fanno parte di un'opera in elaborazione che abbraccia tutta l'architettura ecclesiastica della Caria bizantina. Non ripeterò qui le informazioni storiche già rinvenibili nell'articolo sulla penisola cnidia; quei monumenti che appartengono a date posteriori, come altresì le fortezze, possono essere meglio compresi e più esattamente datati in una prospettiva globale che contempli anche le testimonianze architettoniche dell'entroterra cario. Sembrava opportuno offrire ancora i nomi greci, oltre a quelli antichi, che erano in corso nel secolo scorso e all'inizio dell'attuale. I nomi attuali turchi, invece, son sempre dati all'inizio; questi avranno eventualmente dei sostituti, come è accaduto spesso in questi ultimi anni, quando vecchi nomi turchi son stati sostituiti da nuovi. Devo qui ringraziare il Sig. Talat Kaggusuz ed i pescatori di Cumhuriyet e di Bozuk kalé. Gli schizzi planimetrici sono opera del Dr. Giuseppe Sbaraini.

1 — Topografia attuale

Attualmente il villaggio più popolato del golfo e dcl suo entroterra è Bozburun. Il suo vecchio nomc sarebbe stato Daraçya(2), poi cambiato in Yeşilova, dovuto quest'ultimo alla verdeggiantc costa che si stende a sud, oltre la scuola del villaggio, vcrso Kulbaşı. L'attuale nome Bozburun deriva dal promontorio a nord del golfo, chc per la sua aridità e totale mancanza di vegetazione è stato dcnominato «Capo Grigio» (Bozburnu, Burburun). È difficile raggiungerc via terra il villaggio di Bozburun. Da Marmaris dista 60 km., ma vi si frappone tutta una serie di montagne e di valli che rendono difficile e pericoloso il percorso. Il modo migliore per una visita al golfo è di arrivarvi via mare, sia da Marmaris come da Datça. La rotta più sicura è da Datça, in quanto si sfrutta la copertura della lunga ed alta penisola cnidia nel lasciarla a nord, e si usa il mare a poppa, nel doppiare Bozburnu. Da Marmaris invece si ha il vantaggio di usufruire della lieve corrente marina dello stretto Bozuk-Rodi, ma si incrocia il vento del nord che flagella da Kızılburnu fin sotto Kızıl adası. La conoscenza della correnti, del vento e della rotta all'interno del golfo è di imporanza capitale per comprendere gli insediamenti urbani e religiosi. Chi affronta il golfo senza conoscerlo, crede che esso termini con la striscia di terra creata dalle varie isole che coprono l'interno delle baie verso Bozburun; anche oggi infatti chi viaggia via mare verso Bozburun deve girare attorno a Kızıl adası verso nord per evitare la secca che si stende fra Kiscli ad. c Göl. È pure difficile raggiungere Kızılyer: bisogna doppiare Söğüt ad. verso ovest piuttosto che entrare fra Zeytir e la terraferma. Se alcune difficoltà di navigazione possono essere oggi più facilmente affrontate con scafi leggeri e a motore, ciò non poteva farsi anticamente; la complessa struttura di queste coste, come si vedrà in seguito, era ben chiara ai Bizantini che hanno saputo sfruttarc al massimo lc caratteristiche della costa nel fondare le loro città. La concentrazione più alta dei centri abitati era infatti al di là delle isole, fra queste e la terra fcrma, verso Bozburun. Usando così il terreno, i Bizantini ne hanno ulteriormente aumentato l'aspetto difensivo giocando sul labirinto

(2) Anche Darahya. Daraçya sembra essere stata la Tracheia bizantina. Cfr. J. M. Cook, *Cnidian Peraea and Spartan Coins, Journal Hell. Studies* 81 (1961) 56 e nota 2.

delle isole, ponendo cioè su di esse punti di difesa per l'entroterra. Uno sguardo alla mappa, qui acclusa, permette di rilevare come gli insidiamenti si annullino sulle coste a nord dei due promontori, mentre tendono a rientrare verso est, o si pongono all'interno, al riparo nelle grandi baie. Sulla costa che conduce verso Marmaris, se si escludono gli insediamenti all'interno della grande baia di Bozuk kalé (Loryma) (la riparata baia di Serçe fu lasciata disabitata dai Bizantini), bisogna arrivare al piccolo, riparato golfo di Ince ad., per trovare l'unica stazione a mare bizantina. Fatta eccezione per un paio di insediamenti urbani ed ecclesiastici sulle isole, gli altri hanno scelto fondi di valle che danno sul mare o altipiani ricchi di acque e con terra fertile. Questi ultimi insediamenti hanno usato la tecnica delle mura a terrazza per ricavare il terreno dall'altura e tenerlo ben fermo al tempo stesso. Le baie di Osmaniye e Turgut sono verdi e ricche di acqua. Vari tipi di verdura e frutta sono abbondantemente coltivati. L'ulivo cresce ovunque, anche sulle isole rocciose, perfino allo stato selvaggio. La baia di Torgut rientrava anticamente per una buona spanna e la chiesa, che ancora sussiste, sembra costeggiare la canalizzazione paludosa che si avvia verso la sella ai piedi dei monti; Selimiye come Cumhuriyet hanno sfruttato le grandi conche che le due rispettive baie formano. Ambedue i villaggi sono ricchi di vegetazione e di culture agricola. Asardibi limanı ed Ali Gerbesi invece son posti su una costa che si alza, e così si stendono sull'altipiano che si apre verso l'entroterra. Bozuk invece è arido, e serve solo come approdo. Gerbekse è alquanto isolato e circondato da olivi selvaggi. Una ripida mulattiera sale verso i monti che portano a Bayırköy. Taşlıca (Feneket, Phoenix) si trova invece su un altipiano ricchissimo di acque che convergono verso la zona di Kislan Deresi. I pozzi sono antichi e questo spiega i vari insediamenti all'intorno. L'altopiano si stende a nord-est, piatto con terra fertile, e verso sud-ovest (verso Kislan Deresi) seguendo la valle dove il terreno è tenuto a terrazze. Oggi una strada in terra battuta raggiunge Taşlıca dall'entroterra nord, ma la via antica è svelata da un sentiero in pietra che ascende lungo tutta la baia di Cuhmuriyet e si riversa poi verso l'altopiano interno. La linea d'aria dèlle torri di difesa segnala i punti cardini della viabilità lungo le valli ed attraverso il golfo. La sella che si forma nella discesa verso l'altopiano di Taşlıca ha una torre che controllava l'entrata di Kızıl burnu guardando già verso Zeytir. Dall'installazione militare di Zeytir si sorvegliava Kiseli e Müsgebi ad. Bozburun è attualmente un cantiere per barche d'alto mare; si

dice che la tradizione ne viene da Rodi e non da Bodrum che sembra aver avuto una tradizione a parte. Tutta la costa è ricca di legname per la costruzione di barche. La località di Göl avrà più oltre la sua trattazione(3).

2 — I Viaggiatori di ieri; topografia antica

Esaminando le informazioni lasciateci dai visitatori, si nota con rammarico che pochi pur scrivendo della Caria, hanno menzionato il golfo; di costoro inoltre uno sparuto numero è entrato veramente nel golfo interessandosi esclusivamente alle rovine ellenistiche. W. M. Leake ha solo un fuggevole cenno sul Loryma, senza aggiungere nulla sul golfo(4); J. A. Cramer discute la geografia, lasciandoci tuttavia credere che di *lì non sia mai* passato(5); W. J. Hamilton salpò dall'attuale Panormitis (in Simi) e raggiunto Kızıl burnu fece subito vela verso Bozburnu, lasciando tutto il golfo ad est(6). D. Benndorf e G. Niemann hanno visitato il golfo di Loryma e accennano ad un paio di antiche cappelle tirando la conclusione che il posto fu abitato anche in tempi bizantini(7). Ch. Texier ha lasciato qualche informazione su Phoenix (Taşlıca)(8): ma sono stati F. Durrbach e G. Radet a notare per primi la chiesa di Kislan Deresi, località chiamata attualmente «Monastır»(9). T. A. B. Spratt visitò il golfo di Simi ripe-

(3) Segnalo la presenza dei resti di una fortezza nel villaggio di Kulbaşı.

(4) *Jounal of a Tour in Asia Minor with comparative remarks on the Ancient and Modern Geography of the country*, London 1824, 222-3.

(5) *A Geographical and Historical Description of Asia Minor*, ii, London 1832, 189-191.

(6) *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, ii, London 1842, 71-2. Hamilton identificò rettamente il golfo e la baia di Thymnias (p. 71, e discussione a p. 77, fondandosi su Mela).

(7) *Reisen in Lykien und Karien*, Wien 1884, 20-21. Dal loro resoconto non riesco a dedurre dove esattamente queste due cappelle siano da situarsi. Ma su ciò in seguito. Su Loryma v. anche H. v. Gelder, *Geschichte der altern Rhodier*, Haag 1900, 193-4; PW xiii/2, 1450 e Suppl. vii, 419.

(8) *Asie Mineure. Description géographique, historique et archéologique*, Paris 1862, 654.

(9) *Inscriptions de la Pérée Rhodienne, Bull. de Correspond. Hellénique* 10 (1886) 247. Una iscrizione cristiana datata al v° secolo nomina un certo Simeone: H. Grégoire, *Recueil des Inscriptions Grecques Chrétiennes d'Asie*

tutamente, iniziando dal 1838, e seppur succintamente è stato il primo a notare le rovine bizantine, in parte sommerse(10). Tutta la baia di Bozburun e la costa a nord dell'interno golfo è rimasta esclusa dall'itinerario di E. Hula e E. Szanto(11), mentre A. Philippson ha visitato per mare la baia di Kızılyer notando ivi rovine medioevali(12).

All'inizio del secolo cominciano i tentativi di identificazione, quando M. e N. D. Chaviaras situano nella baia di Selimiye l'antica Tymnos(13). A. Maiuri, che ha lasciato pregevoli notizie sulle rovine di questa parte della Caria, segue il suggerimento di Chaviaras per l'identificazione di Tymnos(14). Questi ultimi autori hanno innegabilmente arrecato un buon apporto, tuttavia la loro geografia lascia perplessi. Un dilemma è infatti dove porre il Sinus Thymnias. Chaviaras, avendo trovato iscrizioni che citano Τύμνιοι, dedusse che

---

Mineure, Paris 1922, 97 n. 283. Cfr. anche PW xxi, 426-428 che parla della chiesa. Credo che da tempi più antichi del periodo bizantino l'asse di comunicazione si sia spostato verso nord, cioè che la concentrazione urbana fosse rivolta verso il golfo e così pure il sistema di difesa. A sud-est del vasto altipiano di Taşlica si erge un'enorme fortezza ellenistica; un'altra vi è pure a circa due miglia a nord del villaggio. Un'altra, ancora, è verso sud. Questa logistica ha indotto alcuni visitatori ad approdare sul lato sud del promontorio per salire poi a Taşlica. H. L. Hicks (*Journ. of Hellenic Studies* 10 (1889), 47, 49-50) visitò il villaggio venendo dal Porto Sersa (vedi dopo), seguendo in tal modo le indicazioni di J. Th. Bent (*Journ. of Hell. Studies* 9 (1888) 82-3). Credo che costoro avessero sott'occhio *The Admiralty Chart* n. 1604 (an. 1839) che segnala queste fortezze che guardano a meridione.

(10) *Remarks on the Dorian Peninsula and Gulf, with Notes on the Temple of Latona there*, *Archaeologia* 49 (1886) 345-365.

(11) *Bericht über eine Reise in Karien*, *Sitzungs. der phil-hist. Clas. der k. Ak. der Wiss.*, B. 132, Abh. 2, Wien 1895, 32.

(12) *Reisen und Forschungen in westlichen Kleinasien*, in *A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthers' Geographische Austalt*, 183 (1915) 67-70. Egli *non* ha toccato l'*interno* della baia di Bozburun, ma passò a monte per andare verso Datça.

(13) *Ἐπιγραφαὶ Περαίας τῶν Ῥοδίων*, Ἐφημερὶς Ἀρχ. 1911,67. Forse il lavoro più sistematico avutosi sulla topografia greca del golfo è Δ. Χαβιαρᾶ, *Περίπλους τοῦ Συμαϊκοῦ Κόλπου*, ἐν Παρνασσῷ 1892, pp. 533-541. (Citato in seguito come *Periplon*).

(14) *Viaggio di esplorazione in Caria*, in *Annuario della reale Sc. Arch. di Atene*, iv-v (1921-1922), pubblicato nel 1924, pp. 410-412. Il problema della identificazione era presente anche nei viaggiatori precedenti, ma per ragioni di spazio non ne ho trattato.

Selimiye fosse l'antica città di Tymnos. Negli anni Cinquanta, G. E. Bean situò invece, sembra con fondatezza, il sinus Tymnias nell'attuale baia di Bozburun([15]). Altre numerose iscrizioni furono trovate dal Bean in Bozburun, dove costantemente si citava Τύμνιοι. Ma si rischiava di localizzare una città in proporzione al numero di iscrizioni rinvenute in un dato luogo. Pur con cautela, Bean ha situato i tre golfi dell'antica geografia con sufficiente probabilità. Credo infatti che si debba identificare il *Thymnias* con la baia di Bozburun, il *Sinus Schoenus* con baia di Selimiye ed infine il *Sinus Bubasius* con la grande baia di Hisarönü([16]). Sembra a questo punto conveniente riportare quei testi che più d'ogni altro interessano([17]). Mela descrive così la costa:

> «inde ad Halicarnason haec iacent: Rhodiorum aliquot coloniae, portus duo, Gelos et cui ex urbe quam amplectitur Thyssanusa cognomen est, inter eos oppidum Larumna et Pandion collis in mare emissus, tum tres ex ordine sinus, Thymnias Schoenus Bubasius; Thymniae promunturium Aphrodisium est, Schoenus ambit Hylam, Bubasius Cyrnon. tum Cnidus in cornu paene insulae...»([18]).

Così invece Plinio:

> «... portus Cressa, a quo Rhodus insulam passuum $\overline{XX}$. locus Loryma, oppida Tisanusa, Paridon, Larymna, sinus Thymnias, promunturium Aphrodisias, oppidum Hydas, sinus Schoenus, regio Bubassus, oppidum Acanthus...»([19]).

([15]) P. M. FRASER-G. E. BEAN, *The Rhodian Peraea and Islands*, Oxford-London 1954, 61 e ss. I primi due capitoli del libro sono opera di Bean.

([16]) *Rhodian Peraea* 62 ss.; J. M. COOK-W. H. PLOMMER, *The Sanctuary of Hemithea at Kastabos*, Cambridge 1966, 5-7; J. M. COOK, *Cnidian Peraea and Spartan coin, Journ. of Hell. Studies* 81 (1961) 65-6.

([17]) Altri testi: STRABONE (*Geographica* xiv, ii, 4, ed. C. MUELLER-F. DUEBNER, Paris. 1853, 556) localizza bene Loryma (Λώρυμα), la παραλία τραχεῖα (o Τραχεῖα?), e la fortezza di Phoinix (Phoenix) che prende il nome dallo stesso monte ὑψυλότατον: (quello che dà a sud di Taşlica); TOLOMEO nomina questo promontorio coi suoi nomi (*Geographia* v, 2,8, ed. C. MUELLER, i/2, Paris. 1901, 815); rimango incerto sull'ubicazione di Ὄνου Γνάθος ἄκρα di Tolomeo. Loryma è situato di fronte a Rodi da LIVIO (*Ab urbe condita* xxxvii, 17 e xxxxv,10, ed. W. WEISSENBORN-H. J. MUELLER, Berlin 1962 (= 1906), mentre è chiamato «porto di Rodi» da STEFANO di Bisanzio (*Ethnica*, ed. A. MEINEK, Berolini 1849, 425); In Stefano Tymnos è chiamata «πόλις Καρίας», ib. 641.

([18]) *Chorographia*, i, 16, ed. C. FRICK, Stutgardiae 1968 (= 1880), 17.

([19]) *Naturalis Historia*, v, 27-28, ed. C. MAYHOFF, Lipsiae 1906, 404-5.

scala 1:100.000



Fig. 0.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.



Fig. 5.



Fig. 6.



Fig. 7.



Fig. 8.



Fig. 9.



Fig. 10.



Fig. 11.

I due testi creano notevoli difficoltà, e si è consapevoli di non poterle del tutto risolvere. Si possono al più fare delle ipotesi di lavoro. Sia Mela che Plinio partono da sud e vengono verso Nord, entrando nel golfo di Simi. Lasciando i *Sinus*, resta problematico il caso di Larumna (Mela) / Loryma / Larymna. A questi se ne aggiunge un altro, quello di Constantino Porfirogenito:

> «Ἐπαναβαίνοντι δὲ αὖθις πρὸς ἀνατολάς, κόλπος ἐστὶν Οἰδιμὸς ὄνομα καὶ λιμὴν καλουμένος Λάρυμα, ὧν κατέναντι νῆσος ἡ Σύμη, καὶ πρὸς τὸ πέλαγος καταντικρὺ τῆς Ῥοδίων περαίας καὶ ὀπλοθήκης, νῆσος ἡ Ῥόδος.»(20).

Questo testo ha trovato discredito presso gli studiosi per l'intrusione di Οἰδιμός come per la confusione di Λάρυμα e ὀπλοθήκν(21). Se consideriamo il testo più da vicino, in due circostanze l'entroterra è citato per localizzare esattamente due isole. In apparato, il *Cod. Leid. B. Vulcani 56* (= *A*), che è una copia diretta del *Vat. gr.* 1065 (= *R*), rende il problematico ὧν con il più ragionevole οὗ illustrando perfettamente la geografia di quella costa, ove solo Loryma ha davanti Simi(22).

Venendo da Cnido verso nord-est si incontra Οἰδιμός (Idima?), e ancora ad est, con l'isola di Simi di fronte, il porto di Laryma. Di quì si cambia direzione verso ovest per localizzare Rodi, senza possibilità di equivoco. I due termini impiegati da Constantino si spie-

(20) *De Thematibus*, ed. A. Pertusi, Città del Vaticano 1952, 78[11-14]. Nel suo commento (p. 152), Pertusi identifica Λαρυμα-Λώρυμα-Ὑλλάριμα. Se identifichiamo, come faremo in realtà, Λάρυμα con Λώρυμα, allora Ὑλλάριμα sarebbe invece, così sembra accertato, nell'entroterra del nord-est; L. Robert (in *Bull. Corr. Hellénique* 58 (1934), 516) segue A. Laumonier (ib. 356) situando Ὑλλάριμα a Méserlé (Kadjköy, un 10 km. nord di Yatağan). Arguendo ulteriormente (nel suo *Villes d'Asie Mineure. Etudes de Géographie ancienne*, Paris 1962², 146-9), Robert nota come Λώρυμα non si riscontri come sede episcopale e che Λάρυμα delle *Notitiae* si ritrovi (a partire dalla seconda metà del ix sec.) al posto di Ὑλλάριμα. Cfr. anche W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter, Sitzungsb. d. phil-hist. Cl. der k. Ak. der Wiss.*, B. 124 (1891), 41.

(21) B. D. Meritt-H. T. Wade-Gery-M. F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists*, i, Cambridge Mass, 1939, 512. Gli Autori situano Tymnus a Selimiye e affermano con sicurezza che Paridion e Larymna devono situarsi a Bozburun. Bean stesso considera infondato il Porfirogenito.

(22) Cfr. A. Pertusi nella sua descrizione di *A*, p. 9 e ss.; l'edizione di Bonn riporta ὧν (37,9).

gano in vista delle due maniere diverse di localizzare le isole, volendo così avere due opposti sensi direzionali (πρὸς ἀνατολάς, πρὸς τὸ πέλαγος)([23]). Ritornando ai testi latini citati, a parte i *Sinus*, identifichiamo pure Thyssanusa. In Mela, seguendo la costa si inizia con il porto di Gelos, che precede Larumna. L'opinione di Bean è fondata: l'unica località della vicina costa sud che si possa considerare un porto sicuro, dal vento di sud e di ovest, è Serçe limanı (la Cressa, di Plinio)([24]). Pandion è introdotto da Mela come «collis in mare emissus» e Plinio, che lo pone allo stesso punto, cioè subito dopo Tisanusa, lo chiama «oppidum». Bean ipoteticamente colloca Pandion a Kızıl burnu([25]), dove vi sono rovine, ma non antiche, né troppo importanti. Io propendo invece per Asardibi limanı (nostra cartina n. 24), dove si trova una vasta fortezza, antica, con tombe e fondazioni di tempio dorico([26]). Se queste collocazioni sono esatte, Larumna di Mela è Loryma (Bozuk), il promontorio Aphrodisium (Aphrodisias, capo Apostoli) è Boz burnu([27]), e per Plinio, che prospetta un movimento inverso degli *oppida*, Larymna dovrebbe coincidere con Larumna di Mela([28]).

([23]) Constantino usa λιμήν (Λώρυμα); il λιμήν Ῥόδου di Stefano è «portus adversus Thodorum» di Livio.

([24]) *Rhodian Peraea* 58-9.

([25]) Ib., 61.

([26]) Quando Bean nomina Asardibi (p. 59) intende l'entroterra. J. T. Bent parlava infatti di «about an hour's walk from this harbour», cioè da Serçe: *Jour. Hell. Studies* 9 (1888) 82 e 10 (1889) 47. In Asardibi lim., come vedremo in seguito, si trova un insediamento bizantino. La mia collocazione ha senso se accettiamo che Pandion di Mela sia Paridon di Plinio e come tale anche *oppidum*. Ulteriormente è da notare che sulla costa sud del golfo v'è ancora un altro grande insediamento antico (vedi in seguito quasi a mare, come sul versante sud di Tula limanı, verificando efficacemente l'espressione «collis in mare emissus» (il Mersin burnu).

([27]) *Rhodian Peraea* 63, e n. 3.

([28]) Bean identifica tutti i nomi come Loryma (ib. 60-1). Resta da riconoscere il dilemma non del tutto risolto in Plinio fra il *locus* e l'*oppidum*. I *Portolani* sono stati già segnalati dal Tomaschek (op. cit. 40-41) e ben commentati da Spratt nella sua ottima cartina. Devo riconoscere che mi resta incerto ove si collochi *Mesi* (*Messi* di Tomaschek), considerando ciò che apporta il Portolano *Parma-Magliabecchi* (K. Kretschmer, *Die italienischen Portolane des Mittelalters*, Berlin 1909, 329 n. 167) e il *Rizzo* (Kretschmer 523, n. 250). Secondo Tomaschek si tratta «der Golfo de Messi... mit den scogli di Mesia, d.i. Mesia Bank bei C. Apostoli». Se capo Apostoli si colloca

Insediamenti bizantini(29).

È stata rilevata nel precedente paragrafo la quasi totale assenza di nomenclatura bizantina in questo territorio. Se Loryma è stata individuata con una certa sicurezza, nessun'altra notizia storica bizantina ci soccorre nella toponomastica di questa parte della costa caria. Per quanto possibile, si traccerà una ipotetica viabilità e connessione fra le varie località.

1. Orhaniye, la baia (Kyr-Vassili).

Sulla costa bassa sono state costruite oggi delle case, quasi a prolungare verso il mare il villaggio che giace alquanto all'interno della baia abbondantemente coltivata. La baia, con lo sfocio della valle, aveva una funzione strategica importante: si collegava con l'insediamento di Turgut, apriva inoltre la strada verso la zona più ricca della penisola (nella direzione di Bayır) e formava il punto d'incontro con la strada Cnidos-Datça, oltre la curva di Hisarönü (30). L'antico percorso seguiva la costa, come fa tutt'ora la strada di terra battuta, che viene dal nord e si biforca poi ad Orhaniye per Turgut e per Bayır. Sulla costa della baia doveva esserci un insediamento bizantino, come si deduce dalla presenza di due absidi esistenti ancora agli inizî degli anni Settanta (31). A meno di 200 m. dalla costa si eleva un'isola, dalla forma di collina rocciosa con un'altezza di ca.

---

a Boz burnu, lì non vi sono scogli, ma isole sulla costa a nord e sud del promontorio. Da ricordare ancora che l'unico testo che cita l'interno del golfo, anche se indirettamente, è il *Portolano II* (A. Delatte, *Les Portulans Grecs*, Liège-Paris 1947, 250) quando dice che «μέσα εἰς τὸν κόρφον τῆς Σύμης ἔχει καλὰ πόρτα καὶ καλὰ στασήματα».

(29) Gli insediamenti saranno preceduti da un numero che si riscontra sulla nostra cartina, per la localizzazione.

(30) Sia Spratt come la *Admiralty Chart* no. 1604 segnalano, lungo la fascia costiera che porta da Ohraniye a Hisarönü, una chiesa medievale M.A. (Middle Age) che non sono riuscito a vedere.

(31) N. C. Flemming, N. M. G. Czartoryska, P. M. Hunter, *Archaeological evidence for eustatic and tectonic components of relative sea level change in the South Aegean*, in D. J. Blackman (ed.), *Marine Archaeology*, London 1973, 49 e fig. 47. Dalla succinta informazione non si può dedurre il tipo di chiesa. Le absidi avevano un'ampiezza di due metri.

100 m. Su di essa sorge una delle più imponenti fortezze bizantine del territorio (foto 1, veduta da ovest). La cinta di mura si allunga ad ovest ed ad est per oltre 100 m. Al lato nord-est le mura si ingrossano raggiungendo 2 m. circa di larghezza, e continuano ad est con quello spessore. Al lato sud invece le mura sfruttano l'irregolarità del terreno roccioso e continuano per tutta la lunghezza a ovest con uno spessore che varia dai 70 ai 100 cm. L'efficacia difensiva delle mura e la loro differenza di spessore sono da collegarsi alla struttura del terreno sulla collina. Mentre il lato ad est aveva un solo muro, spesso, di difesa, ad ovest abbiamo due muri, l'ultimo dei quali contorna il cucuzzolo più alto della collina. Tutte le camere, le cisterne e gli altri vani di incerto uso si trovano sul lato occidentale fra le due mura. Una sola porta si conserva nella prima cinta ad ovest, di ca. 2 m. Il materiale di costruzione è costituito essenzialmente da pietre, cocci antichi e calce.

Maiuri notò una chiesa bizantina di considerevoli dimensioni([32]) in Kyr Vassili, che tuttavia non ho trovato nel villaggio. Dalla descrizione di Maiuri, la chiesa sembra essere del V-VI sec. Per l'economia di questo elaborato, conviene notare gli aggetti circolari sul lato meridionale e i due vani poligonali che si allungano ad est oltre le navate laterali, sempre in asse con le porte ad ovest([33]). Bisogna ricordare ancora quanto l'archeologo italiano constatò negli anni Venti. Egli parla della fortezza di Pedalo che si deve situare all'interno della lunga e fangosa valle di Turgut. Questa fortezza è sulla cima di un monte, prima di arrivare al villaggio. Si tratta originariamente di un insediamento ellenistico, alzato con la tecnica a terrazze. Parlando della cinta superiore della fortezza, Maiuri scrive:

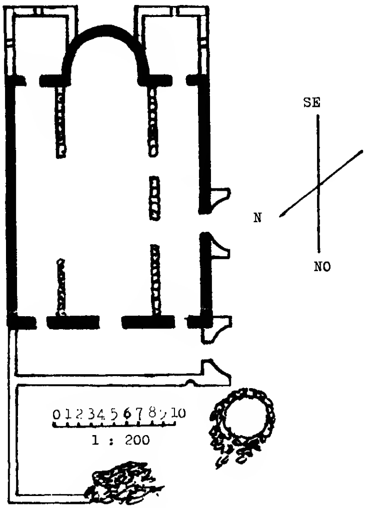
> «Infine dentro quest'ultima cinta si elevano le rovine di un castello bizantino che, per la sua accurata tecnica a conci di pietra squadrata alternata a filari di frammenti di mattone e tegoloni antichi, è una delle construzioni medioevali più tipiche di tutta questa regione costiera: del castello bizantino fan parte due torri circolari adibite a cisterne d'acque e di costruzion più povera»([34]).

([32]) *Annuario* 406-7 (pianta 1). Spratt nomina la località come Kiervasili, ma non accenna alla chiesa nel testo (p. 350). Cfr. anche le note di C. Foss, *The coasts of Caria and Lycia in the Middle Ages*, in *Rapports des Missions effectuées en 1983*, v. I (Parigi, 1987) 213-233.

([33]) Nel nostro articolo sulla penisola cnidia la tecnica degli aggetti veniva riscontrata anche nella chiesa di Tavşan ad.

([34]) *Annuario* 409; p. 408 foto 13.

Nella precedente fortezza di Orhaniye non si trovano le file alternate, così come sono assenti i conci squadrati, ma la pietra della collina è cementata assieme a pezzi di tegoloni e mattoni antichi. Il materiale della fortezza di Pedalo è da riferire, penso, a resti facilmente ricuperabili in loco e riusati di fatto dai Bizantini. Ohraniye è invece tutta di mano bizantina.

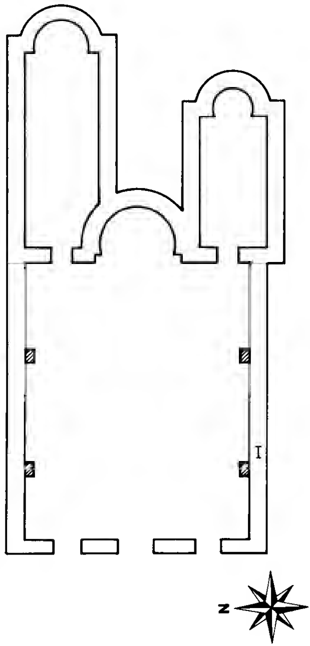


Pianta 1 — Kyr. Vassilli (Maiuri, p. 407).

2. Turgut, baia.

Lungo la valle che conduce a Bayır scorre un fiumiciattolo che rende il fondo valle alquanto paludoso. In questo fondo sorge la prima chiesa (pianta 2, foto 2 vista da nord-ovest). Le sue dimensioni sono: 7,90 m. di larghezza, 10,30 m. di lunghezza; non ha nartece ma porta due cappelle esterne, diseguali, sul lato orientale. Il muro della cappella a sud-est sporge in fuori rispetto al muro sud del cor-

po della chiesa. L'abside è illuminata da una sola finestra divisa da una colonnetta. Le entrate ad ovest avevano conci di pietra ben squadrati e posti con perizia disegnando archi sulla parte superiore delle porte. Questa caratteristica è assente nelle porte intercomunicanti che si trovano ad est. Aveva gallerie superiori con finestre sulle



Pianta 2.

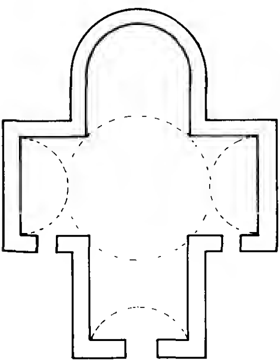
navate; due finestrelle si aprivano ad est sopra le due porte che immettevano nelle cappelle. Non sembra abbia avuto una cupola, ma le tre navate erano a volta. L'irregolatità del muro a sud lascerebbe pensare ad una aggiunta posteriore delle due cappelle che tuttavia avevano absidi considerevoli (2 m. per 1,20 m. a nord-est e

2 m. per 90 cm. a sud est). Il materiale è di pietra del posto con abbondante malta e pezzi di tegole. Nel corpo della chiesa la malta è più scura di quella che si riscontra nelle mura delle due cappelle.

3. Turgut, baia.

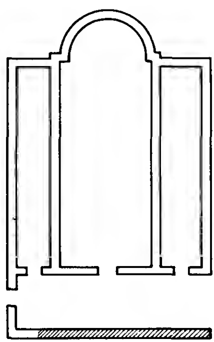
La seconda chiesa (pianta 3, foto 3, entrata ad ovest) dista 200 m. dalla precendente, ma giace sotto la collina ad ovest, vicino al mare. Dall'uscita del santuario fino ad ovest misura 7,90 m., mentre da sud a nord 7.70 m. L'abside ha un'apertura di 3,45 m. ed una profondità di 3,50 m. Nel braccio ad ovest v'era la porta principale che sosteneva una grande lastra di tufo antico come trabeazione superiore; su questa porta si apriva una finestra ad arco. Nei lati occidentali delle braccia a sud e nord, due porte ad arco pieno nella zona superiore. Questi archi sulle porte ci sono anche nella prima chiesa, ma qui abbiamo solo pietre e non conci rifiniti. Le mura di 70 cm. sorreggono le volte delle braccia. Il braccio sud è rinforzato dall'esterno fino all'altezza della volta, mentre all'interno sotto i punti di congiunzione delle braccia, le mura hanno un rafforzamento che si eleva per ca. 1,80 m. Questa delineazione ci induce a considerare





Pianta 3.







Pianta 4.

una cupola di ca. 3,30 m di diametro. Il lato più a sud del braccio a meridione aveva una porta sopra la quale si apriva una finestra. Il braccio a nord è quasi a fior di terra e non si può riscontrare una possibile simmetria. La malta è stata usata in abbondanza, mischiata con pietre e cocci; la tecnica delle volte mostra perizia pur con la curvatura schiacciata. La pianta e le volte schiacciate ci inducono ad avanzare la data dei secoli XII-XIII (35).

Selimiye (Losta).

La grande ed estesa baia di Selimiye fu, come si è detto, identificata per lungo tempo con Tymnos. Della ricchezza di costruzioni antiche, testimoniata dai resoconti dei visitatori, oggi restano poche tracce di rovine bizantine, più o meno cammuffate sotto le attuali case o gli orti turchi. Spratt entrò con la sua nave nella baia; Maiuri visitò anche la valle che si apre a sud e Chaviaras ci ha lasciato i vecchi nomi del villaggio.

4. La torre a mare (foto 4).

Si tratta di un pezzo di isoletta rocciosa che sorge dal mare a qualche centinaio di metri dalla terra ferma. È rovinata nella parte superiore, ma ben conservata per almeno 7 m. di altezza. Dalla sua forma curvilinea (per seguire meglio la configurazione della roccia), si deve pensare ad un torrione di stazionamento all'interno del golfo, collegato con la fortezza che si adagia più a sud, nella valle. Un'ampia finestra che volge ad occidente appartiene al piano inferiore del bastione. Chaviaras notò questa torre bizantina, ma non aggiunse nulla al riguardo (36). Spratt invece notava «some submerged ruins between the point and the small islet off it, that indicate a subsidence of the coast here of probably several feet...» (37). La torre doveva

(35) La stessa struttura e la stessa forma della volta a Kilise Alanı, presso Gürses (nella Licia centrale vicino Demre). Vedi M. Harrison, *Churches and Chapels of Central Lycia*, in *Anatolian Studies* 13 (1963) 140-142, pianta a p. 141 n. 8; ristudiata da O. Feld, *Die Kirchen von Myra und Umgebung*, in *Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, ed. J. Borchhardt (= Istanbuler Forschungen B. 30), Berlin 1975, 416-418.

(36) *'Επιγραφαί*, 67.

(37) Op. cit. 350.

essere infatti più vicina alla terra ferma ad occidente, come si nota dal prolungarsi in mare dell'isoletta verso quella direzione. Il senso direzionale della torre, inoltre, convalida l'ipotesi di Spratt.

5. La Fortezza.

Essa (foto 5) si alza sul picco roccioso della collina che si trova proprio al finire della valle che scende a mare. Sotto la fortezza ad ovest, scorre un piccolo torrente([38]). La collina non è molto alta, ma la sua ripida ascesa rende difficile l'accesso alla postazione. Questa era accessibile ad sud-ovest, dove la sella della valle scende dolcemente. L'insediamento ha sfruttato tutto il picco superiore della collina e si delinea con mura diritte e curve; le ultime soprattutto agli angoli. Propriamente parlando, il corpo della postazione militare era separato dalla zona della cappella, che resta, quest'ultima, su un altro sperone ad est, distante circa 10 m. dall'ingresso della fortezza. Per entrare nel corpo della fortezza si attraversavano due porte. Una prima, che dava in un vano poligonale di ca. 7 m. per 5 m., era larga 2,10 m.; la seconda, che conduceva nel cuore della postazione, era larga 1 m. Calce e pietra son stati usati per tirare su le mura, mentre travi di legno sostenevano i piani superiori nei grandi vani all'interno. Visibile è anche l'uso dei cocci. Data la scarsa informazione che abbiamo sulla abitabilità di una fortezza, non si può essere sicuri sulla funzionalità dei vani sussistenti, anche se la conservazione delle mura è buona. Alcuni vani interni avevano due piani; l'inferiore scendeva di parecchio sotto l'attuale pavimento. Il secondo aveva un altezza di ca. 2 o 2,50 m. e si reggeva su travi incastrate nelle mura. In due di questi vani, al piano superiore si nota, addossata al muro, una specia di nicchia rettangolare, che si alzava dal pavimento di almeno 60 cm. La parte superiore, al secondo piano, era di postazione; è a cielo aperto e si eleva di ca. 1,80 m. Il pavimento di questo stadio finale era disposto sullo spessore accorciato delle mura esterne che dava appoggio all'allinearsi delle travi per sostenere il pavimento. L'angolo più occidentale della fortezza assumeva una forma poligonale all'esterno, mentre le mura avevano una forma rotondeggiante negli altri lati. Lo strato inferiore delle mura risulta constituito da

([38]) Maiuri notò la fortezza, ma non la visitò in quanto medioevale (p. 410).

grossi pezzi di pietra, mentre il superiore presenta pietre piccole con cocci e malta. Come si diceva sopra, spostata ad est, si trova la piccola cappella della fortezza. Misura 5 m. per 2 m. circa con un'abside di circa 1,50 m. larga e 80 cm. profonda. V'era una finestra nell'abside che era voltata. Sintomatico è la curvatura schiacciata della volta. Ricorda la volta della seconda chiesa di Turgut. Il muro ha notevole spessore e si assottiglia mano a mano che si allontana dall'arco schiacciato. Solo il muro ed un pezzo di volta sul lato meridionale sono ben conservati. La chiesetta è coeva alla fortezza usandone gli stessi materiali.

6. Le chiese.

La valle, quando nel secolo scorso era abitata da Greci e da Turchi, portava i seguenti nomi: verso l'interno ad est, dove sorge la fortezza si chiamava Λαππᾶν; il villaggio che si stendeva sotto la fortezza era chiamato dai Turchi Kızılköy, mentre dai Greci Κόκκινο χωριό. A destra di chi entra nel golfo, a nord della torre a mare, c'era Gemiçik, mentre a sinistra v'era una località chiamata Ἔρλε dai Turchi e Φετρά dai Greci, a causa dell'abbondanza di pozzi(39). Oggi tutta la popolazione si è concentrata in Selimiye, che pur non essendo un grande villaggio, comprende le case sulla costa e quelle più vecchie che si arrampicano verso la fortezza, sulle pendici della collina. Nel villaggio di Selimiye, dunque, si trovano due chiese. Una sola tuttavia è ben rilevabile, mentre della seconda è rimasta solo l'abiside che si trova a ca. 10 m. a sud-est dalla prima. Questo accostamento accentuato di antiche chiese a pianta basilicale è un dato che ritroveremo altrove. Quest'abside isolata ha le stesse dimensioni e lo stesso materiale della chiesa di cui diremo. La basilica (pianta 4), ancora riconoscibile, è incorporata fra due abitazioni private, e solo il corpo centrale è libero. L'attuale pavimento si alza di almeno 2 m. dall'originale. Le dimensioni sono le seguenti: lunghezza 18,60 m., larghezza 13,10 m. Il nartece, attualmente un magazzino, è di 4 m. ca. di larghezza e di esso si nota ad ovest una porta tuttora in uso nel muro del magazzino. Tre porte collegavano il nartece col corpo centrale della chiesa; la centrale è larga 1,50 m. e le laterali

(39) M.-N.Δ. Χαβιαρᾶ, *Ἐπιγραφαί* 67; Id. *Ἀνέκδοτοι ἐπιγραφαὶ Περαίας τῶν Ῥοδίων, Ἐφημ. Ἀρχ.* 1907, 218.

1,20 m. A sud si entrava ancora per un'altra porta di ca. 1 m. L'abside è lunga 5,50 m. e profonda 3 m. Le mura hanno uno spessore di 80 cm. Aveva tre navate, ma solo un abside centrale. Le navate laterali avevano gallerie nel senso della lunghezza. Nel nartece e nelle porte son state impiegate molte lastre e blocchi antichi ben squadrati, usati soprattutto come stipiti ed architravi nelle entrate, mentre lungo le mura a nord e a sud sono stati usati pezzi di pietra di varia grandezza misti a cocci. La stessa porta sud ha blocchi dorici come infissi nella parte inferiore. Nessun pezzo decorativo si trova in loco. Questa chiesa, e lo stesso si deve pensare forse dell'altra, sembra appartenere al VI sec.

Monasteri greci: 7 - Kamarye Adası;
10 - Kızıl Ad.;
26 - Mersin burnu.

Queste tre località erano abitate da monaci greci. Il monastero che si trova a Mersin burnu aveva una cisterna sul lato sud, di data bizantina. Una cisterna sotterranea sostenuta da sei piloni di tufo aveva come dimensione ca 10 m. per 5 m. Una cisterna analoga ma alquanto più grande, anch'essa bizantina, era ad ovest della grande chiesa sull'isola di Tavşan, a nord di Bodrum.

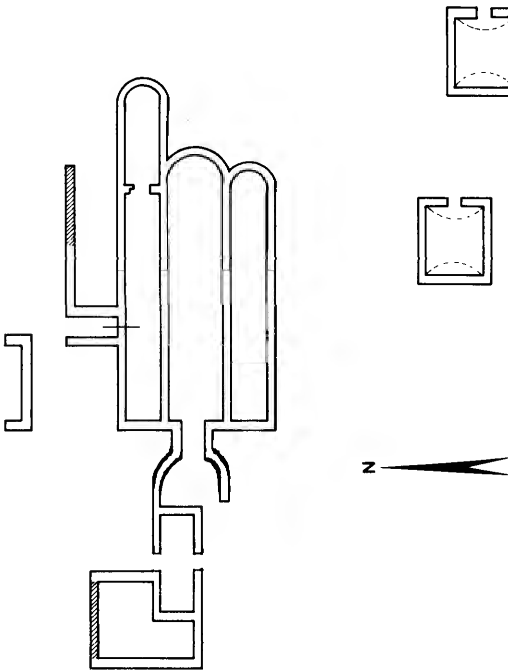
8. Mercimek.

Questo insediamento bizantino alquanto esteso è all'interno del golfo di Simi, circa un miglio a nord-ovest di Kızıl ad. Le due chiese erano separate da un grande spazio pianeggiante che assieme alla parte nord della prima chiesa formava il centro urbano. Questa località comprendeva anche Bozen (vedi avanti) che molto probabilmente era il centro mercantile di approdo più importante dell'insediamento bizantino. La costa nord all'interno del golfo racchiudeva due grandi centri bizantini: questo e Göl. Si sfruttavano ottimamente le varie insenature del golfo lungo questa fascia costiera, ma soprattutto ci si teneva al riparo del vento del nord, difesi dal mare di sud-ovest dalle isole di Kızıl e Kiseli. Se per ragioni di brevità e di chiarezza tratterò distintamente delle località dei nn. 8-12, penso che con esse abbiamo a che fare con uno dei più grandi centri mercantili e di smistamento dell'intera costa ovest bizantina. Il promontorio nord del golfo è roccioso e montagnoso. Perciò l'unica fonte di sussistenza e ragion d'essere di questa città era il commercio marittimo che tro-

vava su questa costa un punto cardine e logistico di prim'ordine. Esso era certamente una stazione di richiamo sulla rotta che collegava il sud dell'impero con la capitale. Tale rotta, credo, non doppiava Rodi ad ovest, ma passava tra le isole e la terra ferma. Probabilmente è da considerare anche la rotta da Alessandria a Cipro (e forse anche a Creta) in direzione di Constantinopoli.

Prima chiesa (pianta 5).

Si addossa a sud sulla zona rocciosa della costa, affiancata da due stanze a volta, a sè stanti. A nord invece si stendeva sulla zona

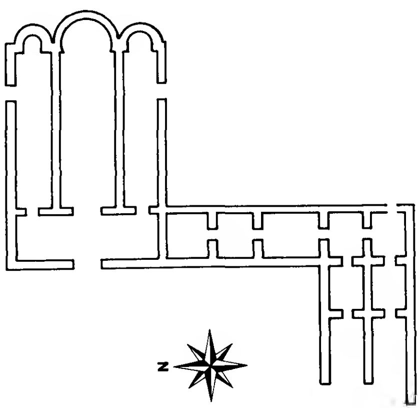


Pianta 5.

pianeggiante della baia e si affacciava su un considerevole blocco di edifici. La chiesa aveva una forma basilicale a tre navate; le dimensioni sono le seguenti: 16 m. per 9,90 m., mura di 70 cm. L'abside è larga 4,30 m. e ha una profondità di 2,50 m.; la laterale a sud è irregolare. Questa ha un'apertura di 2 m., come la navata a sud, ma a causa della roccia, che si riscontra su questo lato, non ne è sfruttata la profondità ed è iniziata la curvatura direttamente dal muro sud e da quello divisorio fra la navata centrale e la meridionale. La navata laterale a nord invece, si prolunga al di là dell'abside centrale. Oltre la navata, infatti, c'è una cappella, coeva alla stessa chiesa, di 5,80 m. di lunghezza e 2,60 di larghezza. Questa navata settentrionale era larga 3 m. e terminava ad est con una maestosa e robusta porta che immetteva direttamente nella cappella. Le differenze di dimensioni e di struttura fra le due navate son causate dalla parete di roccia a sud; il portare la navata sud a simmetria avrebbe significato un lavoro estenuante. A nord sono stati usati blocchi enormi di pietra antica, ben squadrati, che non soltanto servivano come possenti stipiti alla porta della cappella nord, ma portati sù a mò di pilastri (quello attaccato al muro esterno nord misurava 90 cm. per 70 cm.), sorreggevano la discesa dell'abside centrale verso il nord (la chiesa era in pendio con discesa verso nord). Probabilmente questa differenza è da mettere in relazione con la grande porta che si apriva nel muro perimetrale a nord, con 1,20 m. di larghezza, due aggetti esterni di 3 m. (vedi Asardibi lim.) ed immetteva così nel centro abitato. Lungo il muro settentrionale si apriva, all'esterno, un lungo vano rettangolare che dava direttamente su un percorso urbano. La chiesa, credo, doveva avere un nartece, ma l'attacco non è facilmente collegabile con il corpo centrale dell'edificio. Ad ovest abbiamo una struttura alquanto interessante. Sebbene essa si allunghi ancora ulteriormente verso ovest, mostra due direzioni di viabilità cittadina. La prima strada proviene dagli edifici a nord della chiesa, l'altra invece raccoglie la parte pianeggiante dal mare (e dalla seconda chiesa). Il blocco di questa struttura presenta pezzi antichi in situ su cui poi si è ulteriormente costruito. Un passaggio largo 1,60 m., lungo 3,50 m. sembra aver avuto una efficacia monumentale non indifferente nel collegare le due sezioni urbane del centro, attraverso la chiesa. Questa unità architettonica è constituita di grossi blocchi antichi ed una serie di enormi lastre squadrate e lunghe, poste come copertura; essa lascia aperto un vano rettangolare (7,60 m. per 3,50 m.) che ad ovest si affiancava ad un altro edificio di pianta

irregolare. L'ingresso alla chiesa è una lunga conca creata con enormi blocchi (quelli a terra sono in situ) che si apre direttamente sul muro del nartece con una porta larga 2 m. Tutta la zona a nord del complesso di questa chiesa ha usato evidentemente strutture ellenistiche preesistenti, mentre la fascia a sud ha lavorato con pezzi più piccoli (anche per non pesare sull'inclinazione del terreno verso nord). La chiesa sembra essere del tardo V sec. e manifesta ovunque una muratura possente ed omogenea. Una presenza minima di cocci è riscontrabile nella curvatura dell'abisde centrale, mentre non è quasi stata usata malta per cementare i grandi blocchi. A sud, direttamente sulla roccia e seguendo le sue irregolarità, sono ancora in piedi due vani rettangolari (4,50 m. per 4 m.), voltati, alzati con grandi blocchi e pietre di varia grandezza, aventi ciascuno una sola entrata di ca. 80 cm. Uno di essi, quello più ad ovest, guardava la chiesa con un grande arco in rilievo nel muro, usando la pietra ben tagliata a mò di mattoni.

Seconda chiesa (pianta 6, foto 6 veduta generale da est). Questo edificio dista circa 100 m. dalla precendente chiesa, ad ovest, sul pendio di un'altra collina. Le sue dimensioni: lunghezza 10,60 m.; larghezza 11 m.; nartece 3,30 m. di profondità; abside centrale 4 m. di larghezza e 2,45 di profondità; abside laterale nord 1,90 larga,



Pianta 6.

1,30 profonda; laterale sud 2,10 larga, 1,30 profonda; mura 65 cm. Essa ha una pianta quadrata a tre navate; una porta entrava nel nartece da ovest mentre da questo si passava nel corpo della chiesa per mezzo di tre porte. Altre due entrate sono situate nelle mura a nord e a sud rispettivamente. Benchè non in comunicazione con il nartece ma ad esso contiguo, una serie di stanze si allungava fino al mare verso sud-sud-est. Cosa fosse questo complesso di stanze, non lo si può accertare con esattezza. I vani erano intercomunicanti e l'angolo estremo sud con la continuazione ad ovest giaceva proprio sul mare, su enormi blocchi di pietra bizantina. Una porta si apriva lungo il muro est di questo complesso, quasi sul mare. A nord del nartece v'erano ancora tracce di costruzioni, ma lo stato caotico delle rovine a terra impedisce qualsivoglia planimetria. Tutto questo blocco è totalmente bizantino. È stata usata la pietra della collina, spaccata variamente per tirare sù le mura della chiesa e delle stanze a sud. A parte la pianta quadrata e la snellezza delle mura, questa chiesa sembra posteriore alla precendente e prospetta un'espansione urbana della stessa baia in un'altra direzione. Molti cocci son stati usati insieme alle pietre, ma scarsa è la presenza della malta. Lungo le navate e sul nartece correvano le gallerie, e la tecnica usata è buona. Gli alzati delle absidi e le loro curvature all'interno mostrano ottimi tagli di pietra squadrata. Da quanto detto, è opportuno pensare ad un miglioramento urbano e sensibile incremento economico del posto. Notevole qui, come altrove, è la varietà stilistica; soltanto scavi nel corpo della chiesa possono accertare se la cupola appartiene a questo edificio.

9. Bozen.

Questo insediamento si trova appena oltre la collina della prima chiesa di Mercimek, verso est, nella direzione di Bozburun. Apparteneva a Mercimek, perchè non fa altro che continuare l'espansione urbana seguendo la salita e poi la discesa della collina. Una grande quantità di stanze, piccoli complessi, ma voltati, con vani intercomunicanti scendono dalla collina verso il mare. Un lungo muro, inoltre, corre lungo la collina verso il complesso a mare, ma non risulta essere di cinta.

11. Göl.

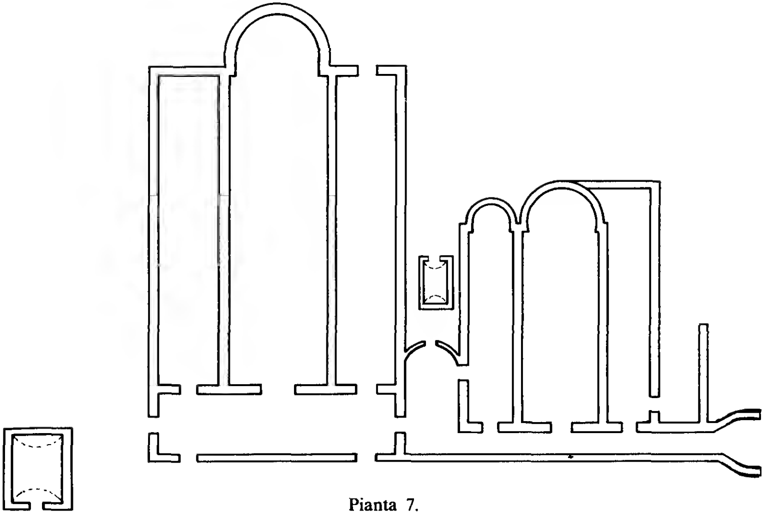
Era certamente il centro civile e commerciale del grande insediamento bizantino sulla fascia nord interna al golfo. Si tratta di una striscia di terra pianeggiante, lunga e larga alquanto. Una collina si affaccia a nord, ed ad essa si sale per accedere al quartiere alto della città; un quartiere questo che si raccoglieva nella valle superiore e scendeva poi verso il mare leggermente più ad est della zona centrale già descritta. Il centro, tuttavia, non era situato solamente sulla terra ferma. La zona pianeggiante scende verso il mare e solo una secca a fior d'acqua la divide dall'isola di Kiseli. L'originale estensione della zona centrale includeva anche la larga secca a mare e soltanto un breve passaggio di acqua divideva i due estesi quartieri centrali([40]). Approssimativamente ecco la superficie dei quartieri: un'estensione di ca. 100.000 m^2 nella zona centrale della terraferma; 80.000 m^2 nel quartiere a nord, oltre la collina che poi scende a mare; sull'isola, la zona civile — religiosa e quella commerciale hanno rispettivamente ca. 90.000 m^2 e 2.500 m^2. Certamente la terra ferma era collegata con l'isola per via di ponti che non era troppo difficile gettare sulla stretta fascia di mare. Le attuali rovine si possono delineare abbastanza facilmente, anche se non tutte possono essere identificate.

a) *Il grande complesso centrale.*

I blocchi architettonici più importanti e meglio conservati di questo complesso sono le due chiese. La prima([41]) (pianta 7, foto 7 veduta da est), dalla forma basilicale a tre navate con una sola abside centrale, ha le seguenti dimensioni: lunghezza 22 m., larghezza 17,30 m.; nartece (foto 8, facciata che dà nella chiesa, da nord-est; foto 9 interno) largo 4,65 m. con tre porte che danno nella chiesa, due entrate da ovest e due porte, rispettivamente a nord e a sud. Una porta si apriva anche ad est nella navata meridionale. Lo spessore delle mura è vario; le pareti hanno 70 cm., nell'abside 80 cm., l'angolo nord-est del nartece portava alla base uno spessore di muro di ca. 2 m. (probabilmente da questo angolo si accedeva al piano

([40]) *Archaeological evidence*, op. cit., 50 (segnata come Bozburun).

([41]) Nel secolo scorso questa chiesa avrebbe avuto il nome di Ἅγιος Γεώργιος: *Periplon* 540.



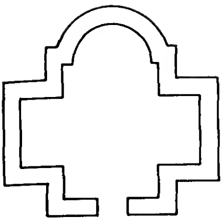
Pianta 7.

superiore del nartece e delle gallerie per mezzo di una scala). La struttura del nartece è intatta ed è visibile l'alzata ulteriore delle gallerie che dovevano portare una ossatura lignea per la pavimentazione. La divisione delle navate era ottenuta per mezzo di colonne in fila lungo gli assi longitudinali. Queste colonne erano in tufo grigio di circa 60-65 cm. di diametro. Fra i detriti che occupano la zona centrale della chiesa, sono rinvenibili alcuni pezzi di volute ioniche. I basamenti a terra delle colonne come gli architravi e gli stipiti delle porte ad ovest sono lastre di tufo grigio, ben squadrato, che provengono da quella miniera inesauribile di materiale classico che è la collina di Bozburun. L'abside con la parete ad est è in piedi a metà. Di struttura massiccia, aveva alla base un synthronon. Era larga 6,40 m. per 4 m. di profondità. Notevole in questa chiesa l'uso dei grandi blocchi e la minima quantità di malta per cementarli. Come risulta dalla pianta acclusa, le due chiese presentano una notevole connessione fra di loro, anche se forse son da ritenersi leggermente distanziate nel tempo. Coeva a questa prima chiesa, che si può pen-

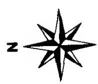
sare del tardo v sec., è l'entrata solenne concava([42]) (foto 10, vista da sud). Il percorso fra questa entrata e l'altra entrata concava con vano voltato, che collega le due chiese, è stato tracciato quando si è costruita la seconda chiesa più piccola. Questa seconda chiesa ha una pianta perfettamente quadrata (13,60 m. per 13,60 m.) includendo il nartece che misura 3 m.). V'era una grande abside centrale larga 4,70 m. e profonda 3,20 m., mentre l'unica altra abside laterale, a nord, aveva 2,30 m. di larghezza e 1,90 m. di profondità. La navata a sud termina con uno strano angolo retto che si ricongiunge al muro esterno dell'abside centrale. La muratura è meno mastodontica e porta molti cocci intercalati nella malta per alzare le mura. Queste sono di 60 cm. mentre nell'abside centrale raggiungono 70 cm. Probabilmente questa chiesa era cupolata e aveva all'esterno della navata sud un'altra via di accesso. Posteriore, come si diceva, questo blocco si può ascrivere al vi sec. Alcuni piccoli vani voltati si riscontrano attorno alle chiese. Uno, di relativa ampiezza (ca. 6 m. per 4 m.) si trova nella parte situata ad ovest delle chiese centrali (foto 11, sezione di nord-est). Probabilmente era una cisterna o deposito, voltato tutto in pietra. Di nuovo, non troviamo quì una volta che sale a tutto sesto, ma che nello scendere si allunga obliquamente. All'interno, invece, un arco a mò di nervatura a tutto sesto rafforza la parte centrale della volta da terra. Ad un'altezza di circa 1.20 m. da terra, questo arco presenta una caratteristica tecnica di filari alternati da pietre e mattoni. È l'unico posto in questo centro ove questa tecnica si riscontra e credo che possa risultare del xii sec.

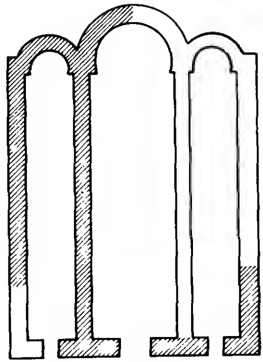
Nella zona a nord che scende a mare, si trova una piccola cappella. Sebbene sia ora isolata, essa si trovava in un centro abitato di cui si vedono ancora rovine. La cappella riposa proprio sul mare e l'acqua lambisce le fondamenta del muro a nord (pianta 8). Ha una forma cruciforme, con una sola entrata ad ovest. Ripropone, in scala minore, la seconda chiesa di Turgut anche se lo stato di conservazione è peggiore. L'abside misura 2,60 m. di ampiezza e 1,40 m. di profondità; le mura hanno uno spessore di 70 cm. e da ovest ad est (esclusa l'abside) ci sono 4,50 m. L'apertura delle braccia a nord e a

([42]) In *Periplon 540* si racconta che nel secolo scorso, vicino alla chiesa, si trovava una grande fontana di marmo, decorata con basso-rilievi. Se questa fontana fosse situata nelle vicinanze, non è possibile accertarlo. Di marmo non se ne trova più a Göl.



Pianta 8.





Pianta 9.

sud misura 3,30 m. di lunghezza e 1,50 m. di ampiezza. Si notano i quattro nuclei di muratura centrale che sorreggevano una piccola cupola. Il materiale è in pietra locale con malta, e si è propensi a ritenerla del xii sec. ca. Salendo dal mare verso il quartiere a nord si entra in un'altra estesa zona della città, dominata attualmente da una chiesa, con 2 cisterne e con due vani ancora ben conservati. Questa chiesa presenta la stessa tecnica della seconda del complesso centrale, ma con tre absidi (Pianta 9). Le sue dimensioni sono: 9,20 di lunghezza per 7,40 m. di larghezza; si divide in tre navate, terminanti ad est con un'abside. L'abside centrale misura 3 m. di larghezza e 1,80 m. di profondità; la laterale a sud, che ancora si conserva, è larga 1,70 m. e profonda 90 cm. Doveva avere un nartece, ma lo stato deplorevole dell'edificio rende difficile rilevarne il tracciato. Si nota a nord-ovest una stanza che si appoggiava al nartece e sembra avere la stessa larghezza di quello (ca. 3,50 m.). L'abside a sud conserva ancora qualche traccia di affresco, mentre tutta la navata a nord è distrutta. La parte centrale della chiesa e il muro centrale che dava a sud si trovano almeno tre metri sotto l'attuale pavimento, e

sono evidenti i fori praticati nei muri per sopportare gallerie laterali sulle navata. Mentre vi sono cisterne nella zona pianeggiante del quartiere, sulla fascia bassa della collina si erge un grande vano a tetto spiovente, di circa 7 m. per 4 m. Era fiancheggiato da tre stanze di cui restano solo le mura divisorie. Questa zona sembra antica (forse tardo VI sec.).

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo RUGGIERI S. J.

KHALIL SAMIR S. J.

L'utilisation des sources dans le Nomocanon d'Ibn al-'Assāl

En 1238, al-Ṣafī Ibn al-'Assāl, auteur copte bien connu, composa, à la demande du patriarche Cyrille III Ibn Laqlaq, un Nomocanon appelé *al-Maǧmū' al-Ṣafawī*(¹). L'ouvrage combla une lacune grave dans la législation canonique copte et eut un succès mérité, dans et hors de la communauté copte(²).

Rappelons que cet ouvrage célèbre est constitué d'une introduction et de deux parties: la première partie (ch. 1-22) correspond à un code religieux, la seconde (ch. 23-51) à un code civil(³). Quant à l'introduction, elle comprend deux sections: dans la première, l'auteur expose le but et la méthode; dans la deuxième, il fournit une liste détaillée et commentée des sources arabes qui lui ont servi à composer l'ouvrage, en particulier des recueils proprement canoniques qui sont au nombre de quatorze(⁴).

(¹) Sur cet auteur, voir Khalil SAMIR, SJ, *Al-Ṣafī Ibn al-'Assāl. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation.* Introduction, texte arabe et traduction, avec un index-lexique exhaustif, in PO XLII, 3 = N° 192 (Turnhout, Brepols, 1985); on y trouvera une bibliographie exhaustive. Sur l'ouvrage, voir GCAL II (1947) 398-403.

(²) *Abréviations utilisées:*

GRAF, *Verzeichnis* = Georg GRAF, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, in CSCO 147 (Louvain, 1954).

GUIDI = *Il «Fetha Nagast» o «Legislazione dei Re», codice ecclesiastico e civile di Abissinia*, tradotto e annotato da Ignazio GUIDI (Rome, Casa Editrice Italiana, 1899).

KQ = *Kitāb al-Qawānīn allaḏī ǧama'ahu al-šayḫ al-Ṣafī al-'ālim Ibn al-'Assāl..., ṭubi'a kamā huwa 'alā nafaqat* MURQUS ǦIRǦIS, waqafa 'alā ṭab'ihi ṣāḥib Maǧallat Ṣahyūn (Le Caire, Maṭba'at al-Šams, 1927), p. 69.

LAMPE, = G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1961).

(³) Voir le plan de l'auteur dans KQ, p. 11-13 = GUIDI, p. 16-18. La première partie couvre les pages 15-180 de l'édition (KQ); la seconde couvre les pages 181-403.

(⁴) Cf. KQ, p. 6-10 = GUIDI, p. 10-15.

1. INTRODUCTION GÉNÉRALE

11. POSITION DU PROBLÈME

111. La question que nous nous sommes posée est la suivante: comment Ibn al-'Assāl utilise-t-il ses sources? Cette question est double:

a) D'une part, quel est le degré de fidélité d'Ibn al-'Assāl aux sources qu'il a entre les mains? Les transcrit-il littéralement, auquel cas il pourrait fournir une contribution précieuse à la datation et à l'édition de ces versions arabes des recueils canoniques? Ou bien se contente-t-il de les citer *ad sensum*?

b) D'autre part, comment agence-t-il ces diverses sources, pour aboutir à son texte? Autrement dit, quelle est sa méthode de composition du Nomocanon: s'agit-il d'une simple compilation de données, ou bien a-t-on affaire à une véritable synthèse qui apporte du nouveau?

112. Il se trouve que cette double question, dans la problématique qui est la nôtre, n'a pas été abordée jusqu'ici, à notre connaissance, par les chercheurs. Parmi les cinquante titres traitant de notre Nomocanon, que nous avons consultés(5), aucun n'aborde la question des sources ecclésiastiques(6) et de leur traitement par Ibn al-'Assāl. La seule exception est la récente publication de l'Ecloga arabe, pour laquelle l'éditeur a pris soin de comparer le texte transmis par le recueil de Macaire avec les extraits cités par Ibn al-'Assāl dûment regroupés(7). Nous reviendrons plus loin sur cette comparai-

(5) Cf. la bibliographie exhaustive que nous avons essayé de donner sur le Nomocanon d'al-Ṣafī, dans SAMIR (voir note 1), p. 678-680.

(6) Certaines études ont abordé la question des sources *musulmanes* de notre Nomocanon, en particulier celles de 'ABD AL-SAMI' MUḤAMMAD AḤMAD (N° 1), d'Antonio D'EMILIA (N° 15-16) et de Carlo Alfonso NALLINO (N° 36).

(7) Stefan LEDER, *Die arabische Ecloga. Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios herausgegeben*, coll. Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Band 12 (Frankfurt am Main, Löwenklau, 1985), p. 20-21 (étude) et 120-133 (édition et traduction du texte d'Ibn al-'Assāl). Voir le compte rendu de SAMIR, in OCP 52 (1986) p. 440-441.

son(8). Les choses étant ainsi, nous avons cru utile d'entamer modestement cette recherche.

113. Dans ce but, nous examinerons en détail un échantillon, emprunté à la première partie, et plus particulièrement à la deuxième section du huitième chapitre. Ce choix a été guidé par une double considération. D'une part, comme l'auteur nous en avertit dans l'introduction(9), les sources canoniques sont plus pauvres ou moins précises en ce qui concerne les rapports sociaux (*al-muʿāmalāt*), qui font l'objet principal de la seconde partie; il valait donc mieux choisir un texte de la première partie. D'autre part, la section choisie, tout en étant brève, combine trois sources différentes, chacune contenant plusieurs alinéas; ceci nous permettra de voir notre auteur à l'œuvre dans son travail de synthèse.

114. Par ailleurs, cet examen nous conduira aussi à comparer notre texte arabe avec la traduction éthiopienne qui en a été faite au 14e siècle et qui est connue sous le nom de *Fetḥa Nagast.*

12. LE CHAPITRE HUITIÈME DU NOMOCANON

Le chapitre huitième porte le titre suivant: «Du sous-diacre, du lecteur, du psalmiste, du portier et de la diaconesse»(10):

الباب الثامن، في الأبودياقن

(8) Voir plus loin, au paragraphe **523.**

(9) Cf. KQ, p. 3 (lignes 9-12) = Guidi, p. 4 (lignes 4-9); nous avons supprimé les nombreuses gloses du traducteur, mises en italiques dans le corps du texte: «Ciò su cui si appoggia la mente e l'analogia coi canoni, il suo segno è che resta privo di sigla. Ma di ciò, è poco in esse, e non occorre se non il alcune poche contrattazioni, e ciò perché queste vengono mentionate nei canoni senza che se ne conoscano le regole particolareggiatamente».

وأمّا ما استند فيه إلى العقل والقياس، مع
القوانين، فعلامتُه خلوُّه من العلامات. وهذا
فيه قليل، ولم يَرِدْ إلاّ في بعض المعاملات.
وأُورِدَ لأنّه ذُكر في القوانين، ولم تُورَدْ
أحكامُه مُفصّلةً

(10) Cf. KQ, p. 69.

والأغنسطس والأبصلمدس (11) والقيّم
والشمّاسة .

On sait que l'Église copte ne connaît que deux ordres mineurs: celui du sous-diacre et celui du lecteur. Or Ibn al-ʿAssāl mentionne ici cinq catégories de ministres: les deux premières correspondent aux degrés mineurs, tandis que les trois autres sont des réminiscences de l'antiquité qui n'existaient plus effectivement au 13e siècle. On notera aussi que cet ordre est un ordre logique descendant, allant du plus important au moins important. Il s'ensuit que, dans l'esprit d'Ibn al-ʿAssāl, la diaconesse vient **après** les autres ordres!

Ce chapitre se divise en cinq sections (وهو خمسة أقسام):

1. Conditions d'admission	١- في شروط الاستحقاق
2. Ordination	٢- في القسمة
3. Degrés	٣- في رتبتهم
4. Causes de réduction	٤- في الأسباب التي تقطعهم
5. Ce qui leur est permis	٥- فيما يجوز لهم

C'est la seconde section, celle qui traite de l'ordination (*al-qismah*)(12), qui fait l'objet de notre étude.

(11) Selon GRAF, *Verzeichnis* (p. 3), ce terme, dans ses nombreuses graphies, signifie «Cantor, Sänger». Il serait propre aux Coptes et dériverait du grec ψαλμῳδός. Cependant, ce mot grec n'est attesté dans les dictionnaires que dans le sens de «psalmiste», c'est-à-dire de «auteur des psaumes»; cf. Léon CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise grecque* (Paris, Picard, 1895), p. 167 (où ce mot n'est pas enregistré) et LAMPE, p. 1540. Dans le sens qui est le nôtre, on trouve habituellement ψάλτης (CLUGNET, p. 167-168; LAMPE, p. 1540), ou plus rarement ψαλταγνώστης ou ψαλτῳδός (LAMPE, p. 1540). Comparer avec ce qui est dit de *murattil* à la note 17.

(12) GRAF, *Verzeichnis*, p. 90-91, signale trois sens au mot *qismah*: fraction du pain (chez les Coptes), ordination et exorcisme. C'est ici le deuxième sens.

13. LE TEXTE DE LA 2e SECTION DU CHAPITRE HUITIÈME

131. Le texte de cette section contient quatre alinéas, qui traitent du lecteur, du sous-diacre, du chantre et de la vierge.

Si l'on compare cela avec les catégories mentionnées dans le titre du chapitre, on note plusieurs différences. Tout d'abord, l'ordre de succession est ici modifié: il était logique dans le titre du chapitre, comme nous l'avons dit; il ne l'est plus ici. De plus, le portier a été oublié. Enfin et surtout, la diaconesse a été remplacée par la vierge, ce qui a profondément altéré le sens du canon cité par Ibn al-ʿAssāl, comme nous l'expliquons plus loin, au paragraphe 34. Par ailleurs, le nom du psaltiste a été modifié.

132. Voici donc le texte de cette section, établi sur le plus ancien manuscrit connu[13]. Nous l'avons divisé en alinéas, correspondant aux quatre catégories de «ministres» considérées.

- الأغنسطس [14] الذي يُقام، يَدفع له الأسقفُ
كتاب الأنجيل أوّلاً، ولا يجعل عليه يداً.
- ولا تُوضَعُ يدٌ على أبوذياقن، بل يُجعَلُ عليهم
اسم «يتبعون الشمامسة». وإن كان ليس له
زوجة، فلا يُقسَم إلاّ [15] إن شُهد له أنّه
بعيدٌ من النساء.
- والمُرتّلون أيضاً يُبارِك عليهم الأسقفُ.
- ولا تُوضَعُ يدٌ على عذراء، بل سريرتُها وَحْدَها
التي تُصَيِّرُها عذراء.

(13) C'est le *Paris arabe 145*, copié en Égypte au 13e siècle, ici fol. 38r. Le *Vatican arabe* 151 lui est contemporain: il est daté de 1288. Ce texte se trouve dans KQ, P. 70 (lignes 5-9).

(14) Édition: الأغنستس.

(15) Édition add.: بعد. Le texte du manuscrit est plus proche de celui des Canons d'Hippolyte, dont il est extrait (voir plus loin, au paragraphe 322).

133. En voici la traduction, plutôt littérale:

a. «Le Lecteur, au moment d'être institué([16]), l'évêque lui présente d'abord le livre de l'Evangile, mais ne lui impose pas la main.

b. «Et on n'impose pas la main au sous-diacre, mais on les (*sic*) appellera «ceux qui suivent les diacres». S'il n'a pas d'épouse, il ne sera pas ordonné, sinon après que quelqu'un aura attesté qu'il s'est tenu éloigné des femmes.

c. «Les chantres([17]) également, l'évêque les bénira [seulement].

d. «On n'impose pas la main à une vierge, mais c'est son propos intérieur (*sarīrah*) seul qui en fait une vierge».

2. SOURCES DE CETTE SECTION

Ici, comme partout ailleurs, Ibn al-'Assāl a pris soin de nous indiquer les sources de cette section, selon son systéme d'abréviations, à savoir: RSṬB 26, BDS 7 et BS 48. Ceci correspond à:

* Les 127 Canons des Apôtres, livre I([18]), ch. 26;
* Canons d'Hippolyte, canon 7;
* Canons de Basile, canon 48.

Nous allons examiner chacune de ces trois sources, en en reproduisant le texte et la traduction. Ceci nous permettra de les comparer avec le Nomocanon de l'auteur, pour voir dans quelle mesure il est fidèle à ses sources, et quel usage il en fait.

([16]) Graf, *Verzeichnis*, p. 94, n'a pas enregistré ce sens du verbe *aqāma*, mais seulement celui de «célébrer la messe» ou «donner les exercices spirituels». Périer (cf. plus loin, note 19) avait traduit ce verbe par «instituer».

([17]) Le mot arabe utilisé ici (*al-murattil*) est différent de celui utilisé dans le titre du chapitre (*al-ibṣalmodos*). Cela tient au fait qu'Ibn al-'Assāl transcrit ici littéralement sa source, les Canons de Basile. Graf a noté ce terme, dans son *Verzeichnis* (p. 51), dans le sens de «Cantor, Psaltes (als Weihegrad)». Selon lui, il ne serait pas propre aux Coptes. Comparer avec la note 11.

([18]) La traduction éthiopienne renvoie au contraire, les deux fois à Rasṭâ, ce qui correspond au premier livre de Cément.

21. LES «127 CANONS DES APÔTRES»

La première source mentionnée est le chapitre 26 du livre I des 127 Canons des Apôtres. Elle contient quatre phrases, qui traitent du lecteur, de la vierge, du sous-diacre et du thaumaturge.

211. Voici le texte arabe du Canon des Apôtres([19]):

الباب السادس والعشرون. لأجل الأغنسطس
والعذارى والأبودياقن، ولأجل نعمة
الشفاء.
- الأغنسطس الذي يُقام، يَدفع له الأسقفُ
الكتابَ، ولا يجعل عليه يداً.
- لا تُوضَعُ(20) يدٌ على عذراء، بل سريرتُها
وَحْدَها التي تُصَيِّرُها عذراء.
- لا تُوضَع يدٌ على ابودياقن، بل يُجعَلُ عليهم
اسم أنّهم(21) «يتبعون الشمامسة».
- إذا قال واحدٌ «إنّي نلتُ نعمةَ الشفاء
بإعلان»، لا يُوضَعُ عليه يدٌ، لأنّه سيُبَيِّن
الفعلُ إن كان صادقاً.

212. En voici la traduction, reprise à Périer avec quelques retouches :

«Chapitre 26. Des lecteurs, des vierges et du sous-diacre([22]); et du don de guérison.

([19]) Cf. *Les «127 Canons des Apôtres»*, texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres, par Jean Périer et Augustin Périer, in PO VIII, 4 = N° 39 (Paris, Firmin-Didot, 1912), p. 594-595.

([20]) Edition : *yūḍa'*.

([21]) Ce mot est absent du Ms. B, comme chez Ibn al-'Assāl.

([22]) Ici et à l'alinéa 3, Périer a mis le pluriel: «des sous-diacres», par attraction avec ce qui précède. Nous maintenons le singulier, car le pluriel *abūdiyāqunūn* est attesté dans ces mêmes canons. Voir par exemple I, 60 (p. 644, ligne 2).

1. «Quand il instituera un lecteur, l'évêque lui remettra le Livre, mais ne lui imposera pas la main[23].

2. «On n'imposera pas la main à une vierge, car c'est son propos intérieur seul qui la fait vierge.

3. «On n'imposera pas la main au sous-diacre (22), mais on les (*sic*) appellera «les suivants des diacres».

4. «Si quelqu'un dit: "J'ai reçu, par révélation, le don de guérir", on ne lui imposera pas la main, car l'évènement montrera s'il dit la vérité».

213. La comparaison avec la section du Nomocanon que nous étudions est éclairante. Les trois premiers alinéas correspondent dans notre Nomocanon aux alinéas: (a), (d) et (b 1). Le texte d'Ibn al-ʿAssāl est visiblement emprunté *littéralement* à cette source. Le déplacement de l'alinéa sur les vierges (d) est dû à notre auteur, comme nous le montrerons au paragraphe **34**.

22. LES CANONS D'HIPPOLYTE

221. La deuxième source mentionnée par Ibn al-ʿAssāl est le canon 7 des Canons d'Hippolyte, constitué lui aussi de quatre alinéas, qui traitent du lecteur et du sous-diacre. Seuls les deux premiers intéressent notre propos. Nous laisserons donc les deux autres de côté. Voici le texte arabe[24]:

القانون السابع، لأجل اصطفاء الأغنستس
والأبودياقن،
- اذا اصْطفي اغنستس، تكون له فضائل الشمّاس، ولا تُجعل اليدُ عليه اولاً، بل يَدفع له الأسقفُ الانجيلَ،
- والأبودياقن على هذا الترتيب، ولا يُقسَم وهو بتول، وإن كان ليس له زوجة، إلا إن يُشهَدُ

([23]) Ici et dans les trois autres alinéas, Périer a mis le pluriel: «les mains». Nous maintenons le singulier, d'autant plus que le rite liturgique ne prévoit pas l'imposition des deux mains, mais d'une seule.

([24]) *Les Canons d'Hippolyte.* Edition critique de la version arabe, introduction et traduction française, par René-Georges Coquin, in PO XXXI, 2 = N° 149 (Paris, Firmin-Didot, 1966), p. 358-360.

له ويُزَكّى، من جهة جيرانٍ له، انّه بعيدٌ من
النساء في زمان قامته.

222. Voici la traduction du texte, d'après Coquin:
«Canon 7. Du choix du lecteur et du sous-diacre.

1. «Lorsqu'on choisit un lecteur, qu'il ait les vertus du diacre. Qu'on ne lui impose pas la main avant, mais que l'évêque lui donne l'Evangile.

2. «Le sous-diacre [sera établi] selon cette disposition. Qu'il ne soit pas ordonné encore célibataire et s'il n'a pas d'épouse, à moins que ses voisins ne témoignent pour lui et n'attestent qu'il s'est tenu éloigné des femmes pendant le temps de sa maturité».

* * *

223. De la comparaison avec le Nomocanon on peut noter les points suivants:

(1) L'alinéa 1b a éré utilisé dans l'alinéa (a) du Nomocanon. Ceci est particulièrement clair en ce qui concerne la mention du livre de l'évangile, absente des 127 Canons des Apôtres.

(2) L'alinéa 2b a été repris par le Nomocanon (b2).

(3) Les citations ne sont pas aussi littérales que celles empruntées aux Canons des Apôtres, ou aux Canons de Basile (voir plus loin le paragraphe **234**). Cependant, elles semblent provenir de cette version arabe et non pas d'une autre. D'où l'on déduit que notre auteur disposait d'un remaniement de cette version arabe des Canons d'Hippolyte, à moins qu'il n'ait lui-même retouché le texte, ce qui ne correspond pas à ses habitudes.

12. LES CANONS DE BASILE

231. La troisième source indiquée par Ibn al-ʻAssāl est le canon 48 des Canons de Basile[25]. Ces canons étant encore inédits, nous

[25] Pour la version arabe des Canons de Basile, voir GCAL I (1944) 606-608. On en connaît trois séries: l'une en 14 canons, la seconde en 13, et la troisième en 105 ou 106. Ibn al-ʻAssāl se réfère à cette dernière, divisée en 106 numéros, qui correspond à GCAL I, 608 (c); cf. KQ, p. 9 (dernière ligne) à 10 (première ligne).

reproduisons ici intégralement celui qui nous intéresse, d'après le plus ancien manuscrit connu(26), en le divisant en cinq alinéas. Le premier et le quatrième sont généraux; ils concernent les lecteurs, chantres et portiers. Le deuxième et le quatrième concernent le lecteur. Le troisième concerne les chantres.

232. En voici le texte:

الثامن والأربعين
لأجل الأغنسطس والمرتّلين
والقَوَمة.

1 الأغنسطس والمرتّلين والقَوَمَة فليسعو(27)
في هذا الناموس الواحد.

2 لا تُوضَع يدٌ على أغنسطس، بل يَدفعُ له الأسقفُ
القرطاس(28) أوّلاً.(29)

3 والمرتّلون أيضاً يُبارَكُ عليهم بأمر الأُسقف.

4 ولا تنظروا إلى درجات قيام الكنيسة، بل
تأمّلوا الأفعال. إن كان الذي يُقسَمُ يستحقُّ
الطقسَ، صغيراً كان أو كبيراً، فلا يتذمَّر احدٌ
بالجملة لأجله. وإن كان أيضاً قد شاخ او أنّه
تعبّد في كِبَره، فلا يدفع له طقس إلّا ان يكون
يستحقّ الطقس(30).

5 أغنسطس إذا سرق، فَلْيُخْرَجْ(31) لأجل الغلط
الذي فعله! ويُقيم سَنَةً ولا يقرأ على القَتِدْرة.
(32) ومن بعد ما يقرأ ايضاً، لا يُقام على
الدرجة الثانية، بل يُقيم في درجته إلى يوم
موته. لأنّ الذي وُجد في غلطه في الدرجة

(26) Cf. *Vatican arabe 149* (Égypte, A.D. 1372), fol. 135v-147r, ici 143r col. 1. Nous reproduisons la graphie du manuscrit, y ajoutant seulement les signes non-consonantiques.

الأولة (sic)، فإنّه لا يجب أن يُقدَّمَ[33] على
الثانية

233. Voici la traduction, volontairement littérale de cette page: «(Canon) 48. Du lecteur, des chantres et des portiers.

1. «Le lecteur, les chantres et les portiers, qu'ils accourent[27] dans cette loi commune.

2. «On n'impose pas la main à un lecteur; mais l'évêque lui remet le livre[28] d'abord[29].

3. «Les chantres aussi seront bénis, avec l'ordre de (*sic*) l'évêque.

4. «Ne regardez pas aux rangs (*darağah*) des ministres de l'église, mais considérez les actions. Si celui qui est ordonné est digne du degré (*taqṣ*), qu'il soit jeune ou âgé, que personne ne s'adresse aucun reproche à son sujet. Et de même, s'il est devenu vieux ou s'il s'est consacré à Dieu devenu âgé, on ne lui remettra pas de degré (*taqṣ*) à moins qu'il ne mérite ce degré (*taqṣ*)[30].

5. «Un lecteur qui vole, qu'il soit déposé[31], à cause de la faute

(27) Ce mot est clairement écrit dans le manuscrit, mais je n'en vois pas le sens dans notre contexte.

(28) On notera le mot *qirṭās*, emprunté au grec, et qui signifie normalement en arabe «papier» ou «feuille de papier». Il est utilisé ici dans le sens de «livre», c'est-à-dire de «Évangile». Peut-être faut-il le prendre simplement dans le sens de «document officiel» (cf. LAMPE, p. 1519b, ad χάρτης). Le terme n'est pas enregistré dans le *Verzeichnis* de Graf.

(29) Le sens de l'adverbe *awwalan*, dans ce contexte, n'est pas bien clair. Nous l'avons rendu par «d'abord». Normalement, cet adverbe suppose un *ṯāniyan* «ensuite», qui n'existe pas. Nous avions rencontré cet adverbe, dans le même contexte, au premier alinéa du 47e Canon d'Hippolyte. Il sera fidèlement repris par Ibn al-'Assāl, comme nous l'avons vu au paragraphe **133a.** Voir plus loin, au paragraphe **31** et à la note 38.

(30) Dans ce canon, nous rencontrons (aux alinéas 4-5) trois fois le mot *ṭaqs* et quatre fois le mot *darağah*, qui pourraient être rendus équivalemment par «degré». Ici, *ṭaqs* semble être le terme technique désignant un «ordre ecclésiastique» et nous l'avons rendu par «degré», tandis que *darağah* a un sens plus large et nous l'avons rendu par «grade». Le mot *ṭaqs* est enregistré par GRAF, *Verzeichnis* (p. 74), au sens de «consécration sacerdotale», ce qui est trop précis. Le mot *darağah* n'est pas enregistré, bien qu'on le rencontre également au sens technique, par exemple dans les 127 Canons des Apôtres (II 34, p. 679 de l'édition Périer, qui le traduit par «dignité»). Signalons aussi le mot *rutbah* enregistré par Graf (p. 51) comme signifiant «Weihegrad»; il correspond à notre *taqs*.

(31) *Aḫrağa* est un des verbes fréquemment employé, à côté de *afraqa*,

qu'il a commise. Il restera un an, sans lire à la chairc([32]), Par la suite, quand il aura repris la lecture, il nc sera pas établi sur lc rang (*darağah*) suivant, mais il restera dans son rang (*darağah*) jusqu'au jour de sa mort. Car celui qui sera trouvé dans sa faute dans lc prcmier rang (*darağah*), il ne faut pas que lui soit confié([33]) le deuxième».

---

qaṭa'a, ḥarama, aḥrama, qaṭrasa, etc., pour désigner les peines canoniques telles que: anathématiser, excommunier, suspendre, interdire, déposer, dégrader, réduire à l'état laïc, etc. Malheureusement, il n'existe pas, à notre connaissance, d'étude systématique de ces termes, fût-ce dans un seul des recueils canoniques, pas plus qu'il n'existe d'index verborum de ces recueils. *Aḥrağa* et *afraqa* ne sont pas signalés dans, GRAF, *Verzeichnis*.

Nous rencontrons *aḥrağa* dans les 127 Canons des Apôtres, par exemple en I, 28 (5 fois) ou en III 33 (1 fois). Périer les a traduit indifféremment par «exclure», «excommunier» ou «déposer».

([32]) Le mot *qaṯidrah*, simple transcription du grec καθέδρα, est signalé dans le *Verzeichnis* de Graf (p. 87) dans le sens de «trône épiscopal». Ici, il signifie «le pupitre» sur lequel on lit, ou bien «l'ambon», ou peut-être «la chaire» (du latin *cathedra*). Ce sens n'est pas attesté par LAMPE, p. 687.

([33]) Le verbe يثّمن doit se lire *yuttaman*, qui n'est qu'une contraction, fréquente dans les manuscrits, de *yu'taman*. Ainsi contracté, ce mot se retrouve par exemple dans les 127 Canons des Apôtres: «Mais si son mari n'est pas mort depuis longtemps, elle devra être éprouvée pendant une longuc période avant de *mériter confiance*» وإذا كان بعلُها ليس له زمان كبير من حيث مات، فلا تُثَّمَن، بل تُجَرَّب بطول الزمان. (I, 55; p. 640, lignes 5-6); «les âmes précieuses des hommes *lui ont été confiées*» إذا كان قد اتُّمن على أنفُس الناس الجليلة (II 32; p. 678, lignes 2-3). De ce verbe, on tire un nom d'action (*masdar*): «Que l'évêque est *préposé aux* biens de l'Église» لاجل اتّمان الاسقف على مال الكنيسة (II 32; p. 678, ligne 1).

Ce verbe se trouve dans le 7e Canon d'Hippolyte, que nous avons étudié, à l'alinéa 3; mais il n'a pas été compris de l'éditeur, qui l'a interprété يثمن : «Qu'on n'impose pas la main à quelqu'un dans l'état de célibatairc, a moins qu'il n'atteigne sa maturité, n'entre dans l'âge mûr et ne soit estimé (*digne*), quand on témoigne pour lui» ولا تُوضَع يد على إنسانٍ كبتول إلّا أن يبلغ قامتَه، ويدخل إلى كبر، ويثّمن إذا شهد له (éd. COQUIN, p. 360, lignes 3-4). En réalité, la finale devrait se traduire: «à moins qu'il n'atteigne sa maturité et n'entre dans l'âge mûr. Et on lui fera confiance (= on lui confiera la fonction), s'il y a des témoignages en sa faveur».

* * *

234. Le deuxième alinéa correspond (quant au contenu) à l'alinéa (a) du Nomocanon. Ici, comme dans les Canons des Apôtres, on ne précise pas quel livre l'évêque remet au lecteur.

Le troisième alinéa est repris presque littéralement dans l'alinéa (c) du Nomocanon. Nous verrons plus loin, au paragraphie **33**, qu'il n'a supprimé qu'un mot.

Le cinquième alinéa est repris littéralement au début de la quatrième section de ce chapitre du Nomocanon([34]).

Ici encore, quand Ibn al-'Assāl fait une citation, il la fait littéralement; et la version qu'il utilise correspond en tous points à celle que l'on trouve par exemple dans le *Vatican arabe 149.*

24. UN PARALLÈLE A NOTRE TEXTE DANS LE CHAPITRE 10 DU NOMOCANON

241. Le chapitre dixième, un des plus longs de l'ouvrage([35]), traite «Des moines, des moniales et des veuves consacrées»:

الباب العاشر . في الرهبان، والرهبانات
([36]) والأرامل المُتنسّكات

Il se divise en neuf sections, dont la huitième traite des moniales et des veuves consacrées (للراهبات والأرامل المُتنسّكات)

242. Le troisième alinéa reproduit presque littéralement([37]) l'alinéa (d) de la 2° section du chapitre 8, cité précédemment: «On

([34]) Cf. KQ, p. 71 (lignes 14-17).

([35]) KQ, p. 88-109.

([36]) Noter ce féminin pluriel inhabituel. A la huitième section, l'auteur utilise le pluriel habituel: *rāhibāt*.

([37]) Seule différence, purement formelle: l'addition de *hiya* avant *allatī*, au ch. 10. Cete addition pourrait d'ailleurs n'être pas confirmée par les manuscrits, une édition critique du Nomocanon faisant actuellement défaut.

n'impose pas la main à une vierge, mais c'est son propos intérieur (*sarīrah*) seul qui en fait une vierge»([38])

لا تُوضَع يدٌ على عذراء، بل سريرتُها وحدَها هي
التي تصيِّرُها عذراء.

243. Ici aussi, la référence à la source est le livre I des 127 Canons des Apôtres, ch. 26. L'identité des trois textes (celui des Canons des Apôtres et ceux des chapitres 8 et 10 du Nomocanon) prouve la fidélité avec laquelle Ibn al-'Assāl transcrivait ses sources.

3. LA MÉTHODE DE TRAVAIL D'AL-ṢAFĪ

Reprenons les quatre alinéas de notre texte, pour y discerner la méthode de rédaction d'Ibn al-'Assāl.

31. LE PREMIER ALINÉA

Le premier alinéa (a) est emprunté littéralement, pour l'essentiel, aux 127 Canons des Apôtres. Cependant, au lieu de *al-kitāb*, nous avons chez Ibn al-Assāl *kitāb al-inǧīl awwalan*. Le mot *inǧīl* est emprunté aux Canons d'Hippolyte, tandis que l'adverbe *awwalan* à cette place est emprunté aux Canons de Basile([39]).

On notera que l'auteur cherche à être le plus complet possible, au risque d'altérer un peu la tradition. En effet, on sait que les «Constitutions de l'Eglise d'Egypte»([40]) et la version copte des Canons Apostoliques([41]) écrivent: «le livre de l'Apôtre» (c'est-à-dire les

([38]) KQ, p. 104 (lignes 12-13).

([39]) Cet adverbe se trouve dans les Canons d'Hippolyte, au même alinéa, mais non pas exactement à la même place. Voir la note 29.

([40]) Cf. Franz Xaver FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, tome II (Paderborn, 1905), p. 97-119 (= Constitutiones Eclesiae Aegyptiacae), ici p. 105.

([41]) Cf. George HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, edited with translation and collation from Ethiopic and Arabic Mss... (London, 1904), p. 309.

Epîtres de saint Paul). De même, les rubriques actuelles de l'ordination du lecteur dans l'Église copte parlent seulement de la remise *du livre*, sans préciser duquel il s'agit.

32. LE DEUXIEME ALINÉA

321. Le deuxième alinéa se compose de deux phrases. La première est empruntée littéralement aux Canons des Apôtres § 3.

322. La deuxième phrase est empruntée aux Canons d'Hippolyte § 2, avec un léger remaniement stylistique et une réduction. Voici la phrase, mise en parallèle (la première ligne fournit le texte des Canons d'Hippolyte, la seconde celui du Nomocanon):

«s'il n'a pas d'épouse, il ne sera pas ordonné, à moins que ses
«s'il n'a pas d'épouse, il ne sera pas ordonné, à moins que

«voisins n'attestent pour lui et ne témoignent qu'il s'est tenu
«quelqu'un n'atteste pour lui qu'il s'est tenu

«éloigné des femmes pendant le temps de sa maturité.»
«éloigné des femmes.»

323. On voit comment a procédé Ibn al-'Assāl. Il supprime la répétition («et ne témoignent»), ainsi que la finale inutile («pendant le temps de sa maturité»). Il généralise les témoins («quelqu'un», au lieu de «ses voisins»). Ces légères retouches améliorent un peu la formulation du canon.

33. LE TROISIEME ALINÉA

Nous avons vu plus haut (au paragraphe 234) que le troisième alinéa avait été repris presque littéralement aux Canons de Basile, § 3. Ibn al-'Assāl a seulement supprimé le mot *bi-amr*, dont le sens n'est effectivement pas bien clair. Au lieu de dire: «Les chantres aussi seront bénis, avec l'ordre de l'évêque», il dit: «Les chantres aussi, l'évêque les bénira».

34. LE QUATRIEME ALINÉA

Le dernier alinéa, celui sur les vierges, est repris littéralement aux Canons des Apôtres, § 2. Cependant, dans le texte original, le

passage sur les vierges ... traite des vierges, et non pas des diaconesses; et l'on comprend alors qu'il n'y ait pas d'imposition de la main, puisque «c'est son propos intérieur seul qui la fait vierge». Mais en insérant ce texte dans le chapitre qui traite des diaconesses, Ibn al-'Assāl a, consciemment ou inconsciemment, modifié la portée du canon.

D'autre part, nous avons vu qu'Ibn al-'Assāl a modifié l'ordre des alinéas du texte des Canons des Apôtres. En déplaçant l'alinéa sur les vierges de la deuxième à la quatrième place, al-Ṣafī classe logiquement les quatre alinéas: d'abord ceux qui, dans l'Eglise copte, reçoivent des ordres mineurs (lecteurs et sous-diacres), puis ceux qui n'en reçoivent pas (psaltistes et vierges).

4. LES AVATARS DE LA VERSION ÉTHIOPIENNE

On sait que notre Nomocanon fut traduit au 14° siècle en ge'ez, sous le titre de *Fetḥa Nagast*, «législation des rois». Or, les deux passages concernant la non-imposition de la main aux vierges ont été traduits en éthiopien de manière différente, bien qu'ils soient en arabe parfaitement identiques. C'est là-dessus que porte ce quatrième paragraphe de notre étude.

41. LA VERSION ÉTHIOPIENNE DE NOS DEUX PASSAGES

Ne connaissant pas le ge'ez, nous citerons le texte du *Fetḥa Nagast* dans la traduction italienne de Guidi[42] et dans la traduction anglaise de Tzadua[43], mettant en parallèle (en synopse horizontale) le texte du chapitre 8 avec celui du chapitre 10.

8. «The bishop shall not impose his hands on a virgin,
10. «One shall not impose hands on the head of a virgin,

(42) Cf. Guidi, p. 90 (lignes 4-5) et 128 (lignes 14-15).

(43) Cf. *The Fetha Nagast. The Law of the Kings*, translated from the Ge'ez by Abba Paulos Tzadua, edited by Peter L. Strauss (Addis Ababa, 1968). Les textes se trouvent aux pages 53 (lignes 3-4) et 75 (lignes 2-3).

8. «for only her **mystery** makes her virgin.»
10. «because only her **intention** makes her a virgin.»

8. «E non imponga [il vescovo] la mano sulla vergine,
10. «Né s'imponga la mano sul capo della vergine,

8. «ma il solo **mistero** di lei à quello che fa la vergine.»
10. «poiché solo **la sua mente** fa la vergine.»

On voit que le traducteur éthiopien a introduit beaucoup de variantes, là où l'arabe n'en a pas. L'une d'entre elles, celle que nous avons soulignée, est particulièrement importante: au chapitre huitième, le traducteur aura lu *sirr* (سر) = mystery, au lieu de *sarīrah* (سريره) = intention. Un accident technique peut même expliquer l'erreur, par exemple une tache d'encre cachant la fin du mot *sarīrah*.

42. LA GLOSE EXPLICATIVE DU TEXTE ÉTHIOPIEN

Ce «mystère» a toublé les traducteurs modernes, qui ont mis tous deux une note explicative. Guidi commente ainsi le texte: «Questo s'intende nel senso che per essere diaconesse, non basta esser vergine, ma la donna deve essere di tale età che le sia cessato il mestruo, e quest'età si calcola a 60 anni; tale sarebbe il senso delle parole 'il mistero di lei'»([44]). A son tour, Tzadua écrit: «This means that a woman is eligible to become a deaconess, not only on the basis of her virginity, but also 'by the fact that she has attained sixty years of age and her menstruation has comme to an end'»([45]).

Les deux traducteurs s'accordent pour interpréter ce «mystère des diaconesses», comme signifiant ce que l'on appellera en Occident «l'âge canonique», en référence au texte de Paul: «Une veuve ne sera inscrite au groupe des veuves que si elle est âgée d'au moins soixante ans et n'a eu qu'un mari» (1 Timothée 5, 9). Les deux précisent aussi que le motif de cette réglementation est la cessation des règles de la femme.

([44]) Guidi, p. 90, note 2.
([45]) Tzadua (cf. note 17), p. 53, note 6.

L'origine de cet étrange commentaire unanimement reproduit, est indiquée par Tzadua: c'est un manuscrit ge'ez reproduit en 1966 en offset([46]).

5. REMARQUES CONCLUSIVES

Nous conclurons cette étude par quatre remarques: deux se rapportent à la traduction éthiopienne et deux au texte original d'Ibn al-'Assāl.

51. REMARQUES SUR LA VERSION ÉTHIOPIENNE

511. En 1899, dans l'introduction à la traduction du *Fetḥa Nagast*, Ignazio Guidi avait signalé les incohérences du traducteur: «On ne sera donc pas surpris de constater qu'en ge'ez l'original arabe soit très souvent mal compris, et il n'est pas rare qu'il y manque le moindre sens intelligible. Le traducteur [...] est amené à commettre des équivoques et des erreurs à peine croyables»([47]).

Ici, le traducteur éthiopien nous fournit un bon exemple: d'une part, il traduit la même phrase arabe par deux phrases finalement assez différentes, à deux chapitres de distance; d'autre part, il fait un énorme contresens sur le mot *sarīrah*.

512. Ce contresens a entraîné autrefois un commentaire, repris par les traducteurs modernes, qui reflète une mentalité et une situation toutes différentes de celles du texte original. Les diaconesses ayant probablement disparues à cette époque (après le 14e siècle), on exige qu'elles aient dépassé les 60 ans et qu'elles soient vierges; autant dire que personne ou presque ne sera admis à cette fonction. De plus, le motif est lié à une mentalité vétéro-testamentaire sur la pureté légale de la femme.

([46]) Cf. *Photo Offset Edition of a Fetha Nagast Manuscript* (Addis Ababa, Berhannena Selam, 1966), p. 126, col. 1.

([47]) Guidi, p. XII: «Non farà quindi meraviglia che, nel ge'ez, l'originale arabo sia spessissimo franteso, e non di rado vi manchi qualsiasi senso ragionevole. Il traduttore [...] è condotto a commettere equivoci ed errori appena credibili».

Si l'on compare ceci avec la recommandation pratique de saint Paul, on voit la différence de mentalité: pour Paul, il s'agissait des veuves que la communauté devait assister, et l'on comprend qu'il suggère un âge minimum; tandis qu'ici il s'agit des diaconesses, comme cela est indiqué dans le titre du ch. 8, donc de personnes qui assistent la communauté!

52. FIDÉLITE D'IBN AL-'ASSĀL À LA LETTRE DE SES SOURCES

En ce qui concerne le traitement des sources par al-Ṣafī Ibn al-'Assāl, cette petite étude, malgré ses limites, est révélatrice. Elle montre que l'auteur recopiait fidèlement ses sources.

521. Une seule version arabe des Canons des Apôtres

En ce qui concerne le texte arabe des Canons des Apôtres qu'il utilise, il est absolument identique à celui édité par Périer(48). L'éditeur avait d'ailleurs signalé le fait au passage, sans s'y arrêter ni l'établir. Il écrivait: «Quoi qu'il en soit, la traduction arabe des 127 canons est antérieure à l'an 1295 de J.-C. et date au moins du XIIe siècle. Sans parler du moine Macaire (*Maqâra*), le canoniste Ibn al-'Assāl. qui vécut au milieu du XIIIe siècle, cite *textuellement* dans son recueil un très grand nombre des canons des deux séries. Tâdj ar-Riyâsa n'a donc pas fait en 1295 la présente version arabe des canons coptes»(49).

Il ne serait pas sans intérêt de rassembler les nombreuses citations tirées des 127 Canons des Apôtres, éparses dans notre Nomocanon, comme l'a fait Stefan Leder pour l'Ecloga, et de les utiliser pour une édition critique des 127 Canons. Cette identité de textes suggère qu'il n'existait qu'*une seule version* arabe des Canons des Apôtres utilisée par les Coptes.

(48) Nous avons examiné une dizaine d'autres citations tirées des 127 Canons des Apôtres: elles confirment notre conclusion.

(49) PÉRIER, p. 567; le soulignement est de lui. En note 2, il précise: «Nous avons fait cette vérification sur les mss. 245 et 249 de la Bibliothèque Nationale. Le premier est de la fin du XIIIe siècle».

522. Versions arabes des Canons de Basile et d'Hippolyte

En ce qui concerne les Canons de Basile, le texte d'Ibn al-ʿAssāl est identique à celui du *Vatican arabe 149*. Ici encore, il pourrait servir à l'établissement du texte critique des Canons de Basile. L'identité de texte suggère également que les Coptes ne connaissaient qu'une version arabe de ces Canons.

En revanche, le texte arabe des Canons d'Hippolyte qu'il utilise, tout en appartenant à la même version éditée par Coquin, semble en être quelque peu différent(50). Il semble bien qu'il y ait eu un remaniement du texte, et que nous possédions donc deux versions dépendantes l'une de l'autre.

De ce qui précède, on peut en déduire que notre auteur transcrit habituellement ses sources aussi fidèlement que possible.

523. Les versions arabes de l'Ecloga

Du coup, un problème se pose, concernant l'**Ecloga**, qu'Ibn al-ʿAssāl appelle «3e Canons des Rois» et désigne par le sigle MǦ(51). Si l'on compare le texte cité par notre Nomocanon et celui édité récemment par Stefan Leder d'après le recueil canonique de Macaire, on constate de grosses différences qui ne sont pas du type des variantes que l'on rencontre entre divers manuscrits d'une même traduction(52). Dans certains cas, le texte d'Ibn al-ʿAssāl, plus développé, est aussi plus fidèle au grec que celui de Macaire. La conclusion qu'en a tiré l'éditeur est la suivante: «Ibn al-ʿAssāl hat also *eine andere Ueberlieferung der arabischen Ecloga* benutzt, als sie bei Makarios erhalten ist. An der Identität der Texte ist auf Grund der inhaltlichen Uebereinstimmungen jedoch nich zu zweifeln»(53).

(50) Quelques sondages effectués ici ou là montrent que le texte d'Ibn al-ʿAssāl s'accorde habituellement avec celui des Nomocanons de Gabriel II Ibn Turayk (1131-1145) et de Michel de Damiette (fin du 12e siècle), contre les leçons choisies par l'éditeur.

(51) Cf. KQ, p. 10 (lignes 3-10).

(52) Cf. Leder (*supra*, note 7), p. 122-132 où se trouvent rassemblées toutes les citations des Ecloga contenues dans KQ.

(53) Cf. Leder, p. 20-21. C'est nous qui soulignons.

L'étude de chacune des sources utilisées par Ibn al-'Assāl et leur comparaison avec les manuscrits qui nous les ont transmises doit être poursuivie. Elle permettra: d'une part, d'identifier la version utilisée par notre auteur et le degré de fidélité d'Ibn al-'Assāl; d'autre part, de savoir combien de versions arabes connaissaient les Coptes, et lesquelles.

53. COMPOSITION DU NOMOCANON

Comment Ibn al-'Assāl a-t-il composé son Nomocanon? On peut raisonnablement supposer trois étapes dans son travail: la collation du matériel, le classement et le remaniement.

531. La constitution du «dossier»

La première étape consistait à se constituer un «dossier» aussi complet que possible. A cet effet, notre auteur a rassemblé les recueils canoniques existants en langue arabe, qui lui furent accessibles. Il en a donné une description minutieuse, dans la seconde section de l'introduction, indiquant que les plus importants étaient au nombre de quatorze. Il a alors désigné chaque source par un sigle, pour pouvoir s'y référer commodément; par souci d'exactitude, il a indiqué ces références avec grande précision au début de chaque alinéa, soulignant au passage les innombrables contradictions rencontrées dans les manuscrits concernant ces références(54).

De plus, al-Ṣafī a comparé les textes entre eux, car chaque communauté avait ses propres versions, plus ou moins fidèles aux originaux grecs; de plus, des recueils identiques circulaient sous des formes et des appellations différentes.

Cette masse de données ainsi obtenue servira de matière première pour composer son ouvrage.

(54) Cf. KQ, p. 10 (lignes 13-14): «La plupart des exemplaires des canons se contredisent entre eux en ce qui concerne les numéros des canons»
واكثر نُسَخ القوانين تُخالف بعضٌ اعداد
الواحدة بعضَ اعداد الاخرى.

532. Le classement du matériel

La seconde étape consistait à classer le matériel ainsi obtenu. En effet, ces recueils canoniques antiques ne brillent pas par leur logique. Ibn al-ʿAssāl y fait explicitement allusion, dans la première section de son introduction: «E poiché in riguardo di molte cose nei canoni, i canoni dichiarano la spiegazione nelle loro specie separate, e talvolta le menzionano integralmente; ed anche precede la menzione di esse già in molti canoni antecedenti, così è necessario raccogliere questi canoni e disporli ciascuno nel proprio capo, in compendio» ([55])

ولمّا كانت القوانين يَرِدُ المعنى الواحدُ
فيها: تارةً مُفرّقة اجزاؤه في عدّة قوانين،
وتارةً يَرِدُ بكماله مُكرّراً في قوانين كثيرة،
وجب جَمْعُها[56] وتبويبها واختصارها.

Il classe donc thématiquement tout le matériel ainsi rassemblé, l'organisant en parties et chapitres, eux-mêmes divisés en sections, qui contiennent chacune plusieurs alinéas. Il construit ou reconstruit ainsi son propre édifice. Dans ce but, il a probablement d'abord décomposé en tout petits éléments chacun des canons des recueils utilisés par lui, avant de reclasser l'ensemble en un tout cohérent.

533. La restructuration du matériel

La troisième et dernière étape était le remaniement et la rédaction proprement dite de l'ouvrage. L'auteur a dû revoir l'ensemble de l'œuvre, pour à la fois ne rien omettre et ne rien répéter. À l'intérieur de chaque section ou de chaque alinéa, il lui faut réorganiser

([55]) GUIDI, p. 6 (lignes 5-11). Nous avons supprimé les nombreuses gloses du traducteur, mises en italiques dans le corps du texte.

([56]) KQ, p. 4 (lignes 9-11).

la matière, déplaçant parfois certains éléments ou insérant d'autres fois des éléments d'une source au milieu d'un canon provenant d'une autre source, comme l'a montré la comparaison entre le canon 26 du livre I des Canons des Apôtres et la 2e section du chapitre 8 du Nomocanon.

Par ailleurs, il est clair qu'Ibn al-'Assāl n'a pas retranscrit *tout* ce qu'il a trouvé dans les quatorze recueils principaux. Cela aurait été matériellement impossible et aurait enlevé tout intérêt pratique au Nomocanon. D'autant plus, que ces canons se contredisent parfois dans le contenu, ou plus souvent ne peuvent être harmonisés. Il a dû opérer un choix, en fonction de son époque et de ses besoins. Cela est particulièrement net dans la seconde partie de l'ouvrage, qui puise largement aux sources musulmanes; car l'auteur écrit pour une communauté vivant dans l'empire musulman.

Enfin, Ibn al-'Assāl restructure les textes qu'il copie, d'après sa logique propre. En certains cas, ce nouveau classement peut modifier le sens d'une donnée pour l'adapter à la situation de l'Eglise copte, comme nous l'avons vu au sujet de la non imposition de la main sur les diaconesses. Mais c'est là un fait exceptionnel.

Bref, loin d'être une simple compilation canonique, c'est une véritable synthèse personnelle que nous offre Ibn al-'Assāl, et son Nomocanon se caractérise par une grande puissance de synthèse et de structuration.

534. Conclusion: le génie d'al-Ṣafī

Si l'on y réfléchit, ce travail est gigantesque. En effet, al-Ṣafī a accompli tout seul, en quelques mois, à la demande du patriarche Cyrille III Ibn Laqlaq (1235-1243), ce que nos commissions canoniques font en équipe durant de nombreuses années! Il s'agissait de créer le premier Code de droit canon de l'Église copte, et le résultat fut plus qu'heureux. De toutes les législations canoniques orientales médiévales, c'est sans doute le Nomocanon le plus complet et le mieux structuré. On comprend dès lors pourquoi il deviendra si célèbre, non seulement dans l'Église copte, mais encore dans l'Église d'Éthiopie, voire dans l'Église maronite, qui en feront la base de leur propre législation ou l'adopteront purement et simplement jusqu'à nos jours.

Et si l'on se souvient que cet homme ne fut pas seulement le plus grand canoniste de son époque, mais encore le plus fameux apologiste de son temps(57) et un insigne théologien, on appréciera mieux à sa juste valeur cet écrivain ecclésiastique, un des artisans de la renaissance copte du 13e siècle.

Université Saint-Joseph
Beyrouth-Liban

Khalil SAMIR S.J.

(57) Cf. SAMIR (*supra*, note 1), p. 647-648.

—

FRANCISCO DE BORJA DE MEDINA S. J.

Legación Pontificia a los SIRO-ORTODOXOS, 1583-1584. Las relaciones de Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesus*

Son bien conocidos los esfuerzos del papa Gregorio XIII para estrechar los vinculos de la Iglesia de Roma con las Iglesias de Oriente con vistas a la unión. Entre las misiones con este fin se cuenta la legación de 1583 enviada al patriarca siro-ortodoxo David (Dāwūdšāh), encargada a Leonardo Abela acompañado por los jesuitas PP. Leonardo de Sant'Angelo e Ignacio de las Casas y el H. Juan Francisco Lanci, o Lanza(1).

* *Abreviaciones*

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
Autobiografia = C. CUGNONI, *Autobiografia di Mgr G. Antonio Santoro Cardinale di santa Severina, Archivio della R. Società di Storia Patria*, 12 (1889) 327-372; 13 (1890) 151-205.
LEVI DELLA VIDA, *Documenti* = G. LEVI DELLA VIDA, *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese Orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII* (= ST 143) Città del Vaticano 1948.
LEVI DELLA VIDA, *Ricerche* = G. LEVI DELLA VIDA, *Richerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, (= ST 92) Città del Vaticano 1948.
Relazione = (L. ABELA), *Relazione di quanto ha trattato il Vescovo di Sidonia nella sua Missione in Oriente data alla Santità di N. Signore Sisto V a XIX di Aprile MDLXXXVII*, MANSI, IV, 150-158.
SACCHINI = F. SACCHINI, *Historiae Societatis Jesu Pars Quinta*, Romae 1661.
Santoro's Audiences = J. KRAJCAR, *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts.* Edited with Notes by J. K. (= OCA, 177) Roma 1966.

(1) Para una biografía de Leonardo Abel, o Abela (1541-1605), véase *Dizionario Biografico degli Italiani*, I (Roma 1960) 46. Leonardo de Sant'Angelo, hijo de Gianni Sant'Angelo y de Margarita de Fonte, nació en Monreale (Sicilia) en 1550. Estudió el curso completo de Filosofía y dos años de Teología antes de ser admitido en la Compañía de Jesús, en Roma, el 2 febrero

Las fuentes para el estudio de esta legación son en parte conocidas y algunas han sido publicadas. En cuanto a la Compañía de Jesús, Francisco Sacchini, en su *Historiae Societatis Pars Quinta*, ha utilizado la correspondencia de Casas y Sant'Angelo con el P. General Claudio Aquaviva. Al haberse perdido, luego, parte de ella, esta obra puede considerarse fuente de primer orden(2).

Una fuente de información, desconocida hasta la fecha, proviene de Ignacio de las Casas. En parte es explicable. Su extensa relación sobre la legación a los Jacobitas se encuentra integrada en la *Historia del Colegio de Segovia* dentro de la *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia de Castilla la Vieja (1545-1600)*, obra manuscrita del P. Pedro de Guzmán que se conserva en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Guzmán trasmite lo que oyó de labios del mismo Casas, en Ávila o en Valladolid, entre los años 1596-1660(3).

Casas dejó también un *Itinerario*, hoy perdido, en el que trataba

---

1578. Ordenado sacerdote hacia 1579, y concluidos sus estudios, era rector de Siena al ser destinado a la misión de Oriente. A su regreso, en 1584, estuvo algún tiempo en Loreto (1587) de donde, en 1590, fue enviado a Nápoles. En 1591-1592, era rector de Catanzaro donde murió sirviendo a los apestados, el 1º de junio de 1592. ARSI, *Rom 171a* 52v; *53* 46v 92; *Hist Soc 61* 47v; FG *Mss 79*. De Juan Francisco Lanci, o Lanza (Lanzca, creemos que por errata, quizás por Lanzea, en SACCHINI, p. 115) apenas hay noticias. Según Sacchini era francés. A su destino a Oriente llevaba poco tiempo de Compañía (Aquaviva a Sant'Angelo. Roma, 14 abril 1584, ARSI, *Venet 3/I* 1). Recién llegado de vuelta de Oriente, fue enviado a Portugal, el 5 enero 1585, con destino a la India (ARSI, *Hist Soc 61* 44). Zarpó de Lisboa el 13 abril del mismo año con trece jesuitas más. Murió de tifus durante la navegación, pasada la costa de Guinea (Monumenta Historica Societatis Iesu. *Documenta Indica XIV*, 412-413). Tanto Alexandro Valignano desde Goa (Ibidem 80), como Jerónimo Cardoso desde Lisboa (Ibidem 332) lo llaman *italiano*. Para una biografía de Ignacio de las Casas véase infra.

(2) Fuentes: *Relazione*. De este documento existe una traducción francesa con notas de A. D'AVRIL, *Une mission religieuse en Orient au XVIe siècle*, Paris 1866. *Autobiografía*; *Santoro's Audiences*. Fuentes publicadas complementarias: LEVI DELLA VIDA, *Ricerche*; LEVI DELLA VIDA, *Documenti*. Entre las fuentes inéditas: notas de L. Sant'Angelo en *Memorie et osservationi nella vita di Papa Gregorio XIII. Cap. 27: Di li straordinari legationi... fatti* (*MSS.*), Biblioteca Vaticana, *Fondo Boncompagni-Ludovisi D5*, 250-251 (L. von PASTOR, *Geschichte der Päpste*, vol. 9. *Gregor XIII (1572-1585)* 743-746, utiliza esta fuente).

(3) ARSI, *Cast 35/II*, 331-335.

por extenso de su viaje por Oriente. Tirso González, futuro general de la Compañia de Jesús, lo vio en Valladolid y lo utilizó para su *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*(4). Sin embargo, se han conservado otros escritos en los que Casas ofrece datos de interés sobre esta legación y enjuicia la situación de las Iglesias orientales, entre ellos un resumen autógrafo que forma parte de su memorial, de 23 de enero de 1607, al P. Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla(5).

Ofrecemos, en apéndice documental, las dos relaciones de Ignacio de las Casas llegadas a nosotros: la más extensa, trasmitida por Guzmán, y la autógrafa de 23 enero 1607.

Ignacio de las Casas. Esbozo biográfico

Ignacio de las Casas nació en Granada hacia 1550. Hijo legítimo de Cristóbal de las Casas, procurador y solicitador de pleitos, y de Gracia de Mendoza, fue uno de los seis niños moriscos huérfanos que el arzobispo de Granada, Don Pedro Guerrero, confió a la Compañía de Jesús, en 1562, para su educación en el convictorio establecido expresamente para ellos en el Albaicín de Granada. Continuó sus estudios de Humanidades en Montilla (1567-1568) y comenzó los de Artes en Córdoba (1568-1570). Desde sus trece años tenía hecho voto de castidad. Debido a la situación creada por la rebelión de los moriscos granadinos (1568-1570), fue admitido en la Compañía de Jesús en Roma el 19 de marzo de 1572, muy probablemente por

(4) T. González de Santalla, *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, Dilinga 1688, 2, 47.

(5) *Ms* «De los Moriscos de España por el P. Las Casas». Londres, British Library (BL), Mss. Division, *Add 10.238*. En este códice en 4º (260 folios), todo de mano de Casas, se encuentran dos documentos que ofrecen datos de interés sobre su mision de Oriente: «Información acerca de los moriscos de España: dada a nuestro Sanctíssimo Padre Papa Clemente Octavo por el P. Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús: este año de mil y seiscientos cinco» (1-62) y «Razones por las quales se puede entender parte dela importancia que ay en este tiempo que muchos Theólogos moços assí de las Religiones, como otros, y en particular de la Compañía de Jesús depriendan bien en España la lengua arábiga. Al Padre Christóbal de los Cobos Provincial de la Compañía de Jesús en Castilla. Abila y de enero a 23 de 1607» (195-237).

indicación del P. General, Francisco de Borja, a la sazón en España. Inscrito en el libro del noviciado romano con el nombre de Lope Álvarez, pasó en agosto de 1573 a estudiar en el Colegio Romano, con residencia en el Seminario. Destinado a Florencia en 1574, aparece con el nombre de Ignacio López. Durante tres años estudió en Roma Artes, Controversias y Casos de Conciencia. Enviado a la provincia de Castilla, se encontraba en el colegio de Segovia en 1579. Era ya sacerdote y había tomado el apellido paterno de las Casas (della Casa, delle Case en los documentos italianos).

En este mismo año, el P. General, Everardo Mercurián, lo destinó como compañero de Juan Bautista Eliano en su misión a los Maronitas. En el puerto de Alicante, enfermó de gravedad y quedó convalenciente en el colegio de la vecina Murcia. En junio de 1580, al haberse ya realizado la misión y no teniendo ya objeto su viaje a Roma, Mercurián dió orden al provincial de Toledo, Baltasar Álvarez, de retener a Casas en esa provincia y cuidar de su salud. Tres meses más tarde, el Vicario General de la Compañía, por muerte de Mercurián, Oliverio Manareo, ordenó a Casas volver al colegio de Segovia. La apostasía y huída al norte de África de un hermano de Ignacio de las Casas, aconsejó la salida de éste de España. Llamado por el nuevo general, Claudio Aquaviva, con el presunto destino de penitenciario en Loreto para la lengua árabe, ocupó este puesto en la Penitenciaría de San Pedro en Roma, a donde llegó a fines de 1581. En este oficio recibió, en 1582, el nombramiento para la legación pontificia a los Siro-ortodoxos. Terminada esta legación tuvo destinos en Roma y Florencia y, en 1587, fue enviado a Valencia para ocuparse del apostolado con los moriscos. Completó sus estudios de Artes en la universidad de Gandía (1587-1589) y cursó el cuatrienio de Teología en Valencia (1589-1590) y en la universidad de Alcalá de Henares (1590-1593). Su afección asmática hizo aconsejable su destino a Castilla la Vieja, donde residió en varios colegios. En 1597-1598 fue encargado por el arzobispo de Granada, Don Pedro Vaca de Castro, de traducir e interpretar los libros plúmbeos, escritos en árabe, encontrados en el monte de Valparaíso de Granada (luego Sacro Monte) junto con reliquias supuestamente apostólicas. Casas, en un principio favorable, descubrió el fraude. Enfrentado con el arzobispo, que fundaba en su autenticidad la prueba irrefutable del origen mariano y jacobeo de la sede granadina, tuvo que abandonar precipitadamente Granada y regresar a Castilla. En varias ocasiones, hasta 1607, acudió al Consejo Supremo de la Inquisición, al

nuncio Domenico Ginnasio, al rey Felipe III y, por medio de los cardenales Belarmino y Baronio, al papa Paulo V, en defensa de su tesis: la doctrina de los libros, que contenía, entre otros puntos, el vaticinio de la venida de un rey árabe oriental a España para instaurar el dominio de los árabes y el verdadero evangelio, era islamizante y basada en todas la herejías orientales, por lo que atribuía estos libros, con probabilidad, unos a cismáticos orientales y otros a mahometanos. En 1602, fue llamado por la Inquisición de Valencia como consultor e intérprete de lengua árabe, pero su falta de salud le hizo de nuevo regresar a Castilla en 1604. Murió en el colegio de Avila en julio de 1608(6).

La legación pontificia (1583)

La ocasión de esta legación fue la llegada a Roma, a fines de 1577 o principios de 1578, del patriarca siro-ortodoxo de Antioquía Ignacio Na'matallāh (Naamat, Neemet en los documentos contemporáneos). Venía ofreciendo su obediencia y la de su Iglesia a la Sede Apostólica Romana, había renunciado a su sede patriarcal para negociar personalmente la unión y había conseguido, para sucederle, la elección de un sobrino suyo que había tomado el nombre de Ignacio Dāwūdšāh (David).

Na'matallāh fue introducido a Gregorio XIII por Giulio Antonio Santoro, cardenal de Santa Severina, protector de los orientales (excepto de los Maronitas que lo era el cardenal Carafa). El papa

(6) Este esbozo biográfico de Ignacio de las Casas lo hemos elaborado a base de múltiples datos fragmentarios dispersos en la documentación consultada. Sería tedioso interrumpir el texto con múltiples notas. Además de los documentos citados en la nota anterior, que contienen datos autobiográficos, los códices fundamentales son: ARSI, *Rom 53; 171a; Arag 10/I* y *Cast 15/I*. En cuanto a los libros plúmbeos de Granada, con datos autobiográficos y alusiones al Oriente: «Información de las láminas, libros y lo demás hallado en la ciudad de Granada y cerca della, el Año de 1588 hasta 1598, dada a nuestro SSmo. Padre Paulo Papa Quinto. Por Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús, este año de 1607». Biblioteca General Universitaria, Valencia, *Ms. 637*, 280v-332v. C. Alonso, O.S.A., *Los Apócrifos del Sacro Monte*, Valladolid 1979. Para otros datos más completos de la biografía de Casas, véase nuestro ensayo, *La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614), Archivum Historicum Soc. Iesu*, 58 (1988) 3-134.

prefirió tratar la unión directamente con el nuevo patriarca que envió a Roma a su hermano Yusufšāh y al hijo de éste Niqūlāwūs. Éstos volvieron a Oriente portadores de breves pontificios para Dāwūdšāh exhortándole a solicitar la confirmación de su elección y el palio. La respuesta, traída por el mismo Niqūlāwūs y otro de sus hijos, Sebastián, llegó a Roma en el curso de 1580. En esta respuesta, que venia acompañada por una carta firmada por doce metropolitas, Dāwūdšāh, entre otros asuntos, nombraba a Leonardo Abela su procurador(7).

Confirmada por Gregorio XIII la elección del patriarca (15 marzo 1581) y el envío del palio (11 septiembre 1581), nada se hizo hasta el año siguiente en que, a instancias de Na'matallāh y de Santoro, el papa encargó la legación destinada al patriarca al maltés Leonardo Abela, que fue preconizado obispo, con el título de Sidón de Fenicia *in partibus*, en el consistorio de 20 de junio de 1582, y consagrado por Santoro el 19 de agosto.

Al tratarse del envío de Abela (11 abril 1581), se había propuesto como acompañante al teólogo dominico Mattía Gibboni, o Ivoni, conocido como Maestro Aquario. Gregorio XIII se opuso. En su lugar debía nombrarse un jesuita dando como razón «perche li frati non sono così accetti in presidi turchi»(8).

Un año después (19 abril 1582), ya se había pensado, como acompañante de Abela, en Ignacio de las Casas por su conocimiento de la lengua árabe. Pero a Na'matallāh no le satisfacía el envío de un jesuita solo y afirmaba que tampoco le satisfaría a la nación Siro-ortodoxa. El 30 de agosto, proponía otra vez al Maestro Aquario. El papa rechazó de nuevo la propuesta, volvió a insistir en el envío de jesuitas y dio orden de que «i frati non si levino dai monasterij», encargando a Santoro que tratara del particular con Na'matallāh y con el general de la Compañía de Jesús(9).

El 21 de septiembre se había ya decidido enviar dos jesuitas con Abela. El 4 de noviembre, Santoro informó a Gregorio XIII que uno de los jesuitas era Juan Bautista Eliano a quien se esperaba de Levante pare renviarlo. Esa era la causa de la dilación en solicitar la

(7) LEVI DELLA VIDA, *Documenti*, 2-6, 17-19, 27-19, 30-32; *Santoro's Audiences*, 38, 178-180; *Autobiografia*, 13 (1890) 151.

(8) *Santoro's Audiences*, 41; LEVI DELLA VIDA, *Documenti*, 11 n. 6.

(9) *Santoro's Audiences*, 49, 53.

partida del obispo de Sidón. Al papa no le agradó este arreglo. Para en 1º de diciembre ya estaba nombrado Leonardo de Sant'Angelo, rector de Siena, para acompañar a Abela en calidad de teólogo.

El 9 de diciembre, el papa recibía en audiencia a Sant'Angelo y Casas. Pero la partida de la legación sufrió una dilación a causa del retraso en la impresión del nuevo calendario que debían llevar, traducio en diversas lenguas, para su aceptación por las Iglesias de Oriente.

Por este tiempo, hacia mediados de diciembre, llegaron a Roma cartas de Trípoli de Siria cuyas noticias pusieron en peligro la legación. Eliano, que se encontraba en misión a los Maronitas, informaba de la versión que corría en Oriente sobre los motivos de la dimisión de Na'matallāh. Éste había apostatado abrazando el Islam. Vuelto a la fe cristiana, se vio obligado a abandonar el país so pena de ser ejecutado de acuerdo con la ley coránica. Por otro lado, Eliano afirmaba que el nuevo patriarca Dāwūdšāh no parecía dispuesto, como tampoco sus metropolitas, a renunciar a las doctrinas monofisitas para aceptar las católicas y se habían roto las conversaciones sobre la unión. No obstante estas noticias descorazonadoras, Gregorio XIII ordenó la partida de la legación y la continuación de la ayuda prestada a Na'matallāh y a la Iglesia siro-ortodoxa[10].

INSTRUCCIONES DE AQUAVIVA (MARZO 1583)

Antes de la partida, el general de la Compañía, Claudio Aquaviva, además de sus recomendaciones verbales, entregó a Sant'Angelo y Casas unas instrucciones escritas.

Los jesuitas, enviados como ayuda e instrumentos del obispo de Sidón para todo lo relativo a la salvación de aquellos pueblos de acuerdo con el Instituto de la Compañía, en todo dependerían del obispo y le obedecerían como a cabeza de la misión.

En caso de presentarse la ocasión de promover en otra parte el servicio de Dios, después de representarlo con humildad al obispo, estarían a lo que éste ordenase. En su comportamiento, debían mos-

[10] Ibidem, 54-57; LEVI DELLA VIDA, *Documenti*, 32-34; SACCHINI, V, 3, 25, p. 115.

trarle siempre toda sumisión y reverencia, conservando con él gran unión, caridad e inteligencia.

Les recomendaba, ante todo, el uso fiel de los medios sobrenaturales: unión con Dios, oración, examen de conciencia cotidiano, frecuencia habitual de sacramentos y observancia de las reglas de la Compañía en cuanto lo permitiesen las circunstancias de lugar y tiempo. Debían dar ejemplo de vida religiosa e intachable, mostrando a todos amor y suavidad en palabras y obras, con entrañas de compasión y puro celo de su salvación, sin sombra alguna de interés por las cosas de este mundo.

Entre ellos mismos, debían conservar el amor fraterno y la unión mutua, evitando toda ocasión no sólo de disgusto y de desunión, sino también de disparidad y diversidad de criterio, ofreciendo unos a otros los servicios fraternos, con lo que obtendrían un mayor influjo de gracia divina y ayudarían a mitigar con la dulzura de la caridad los trabajos del viaje y las otras fatigas.

Nombraba superior al P. Leonardo de Sant'Angelo, a quien sus compañeros debían mostrar el mismo amor y obediencia que a la persona del general. Le concedía en favor de sus compañeros, *in foro conscienciae*, todas las facultades, privilegios y gracias que el general poseía y podía conceder y, en el foro externo, las otorgadas ordinariamente a los rectores de los colegios de la Compañía. Le recomendaba encarecidamente el consuelo de sus compañeros y, en particular, la salud del P. Ignacio de las Casas que lo necesitaba bastante, así como la suya propia. En caso de enfermedad de alguno de ellos durante el viaje o la estancia en algún lugar, se le debía socorrer con caridad suministrándole toda la ayuda y atención espiritual y corporal posibles.

Debían actuar en toda ocasión con madurez y prudencia, evitando el celo indiscreto y, en particular, el trato con los turcos de cosas tocantes a la fe, tanto por la poca esperanza de fruto como por el peligro de impedir el que se esperaba de los otros.

Aunque el obispo era el encargado de comunicar el desarrollo de la misión, los jesuitas debían enviar al general frecuente relación de su propio estado y de sus esperanzas. También podían escribir al cardenal Santa Severina cuando lo juzgaran conveniente, pero con dos condiciones: primera, que no le comunicaran noticias sino muy fundadas, con verdad y prudencia y después de haberlas considerado y conferido entre sí, ni hablaran del obispo sino con mucha reverencia y alabando su virtud. La segunda, que no se entrometieran en

asuntos de estados o de gobiernos civiles, y que no enviaran noticias de cosas semejantes ni de otras no pertinentes a la finalidad de la misión.

Les concedía facultad de absolver *de haeresi et de apostasia a fide, in foro conscienciae*, a todas las personas que lo necesitaren en aquellas regiones, pero cuidando que, el uso de los privilegios, no originara ocasión de ofensa al obispo de Sidón o a otros prelados.

En caso de ofrecerse alguna duda cuya resolución dependiera del obispo, el P. Leonardo, después de conferirlo con el P. Ignacio y escuchar de buena gana su parecer, podría decidir lo que mejor le pareciera en el Señor(11).

Partida de Roma a Oriente

La partida de Abela y sus tres compañeros jesuitas tuvo lugar el 12 de marzo de 1583. Les acompañaban el P. Francisco Sasso y el H. Francisco Bono enviados a Alejandría como compañeros del P. Juan Bautista Eliano que había recibido orden de trasladarse a los Coptos(12). Los enviados pontificios llegaron a Venecia el 25, después de un feliz viaje, y encontraron en el puerto el galeón de transporte, nave muy grande y cómoda, que se aprestaba a hacerse a la vela para Trípoli por la Pascua. El Sábado in Albis, 16 de abril, después de cenar, los pasajeros fueron trasbordados al galeón anclado en el puerto veneciano de Malamócco. A las 3 de la madrugada del 17, levó anclas y se hizo a la vela. En la misma nave se embarcó como peregrino para los Santos Lugares Micołaj Krzystof Radziwiłł, Duque de Olika y Nyeswiesz, Gran Mariscal del Gran Ducado de Lituania. Le acompañaban dos jesuitas del colegio de Venecia ofrecidos por el Provincial Giulio Fazio de orden del P. General: el sacerdote alemán Lorenzo Pacífico y el estudiante chipriota Jakob Benedetti. La nave transportaba 120 soldados destinados a Creta por los venecianos.

(11) «Instruttione per il P. Leonardo Sant'Angelo et P. Ignatio suo compagno nella missione per Antiochia del mese di marzo 83». ARSI, *Institutum 188*, 296v-297.

(12) *Santoro's Audiences*, 55 n. 59; Sacchini, 3, 26-27, p. 115; *Relazione*, 150.

Navegaron por el golfo de Trieste y, tocando en Parenzo (hoy Poreč), bajaron hasta la altura de Torreta, en Dalmacia, con viento sirocco que los detuvo por tres días. Descendieron hasta la isla Sala (actual Dugi Otok) donde desembarcaron y de ahí pasaron a Zara (hoy Zadar). En esta ciudad celebraron con gran solemnidad la fiesta de San Marcos, con Misa y procesión, según la costumbre en los dominios de la República de Venecia. El 28 zarparon de nuevo y, dejando Corcyra y Cefalonia, arribaron a Zante el día 5 de mayo a las 5 de la tarde. A las 11 de la noche del 8, se dieron a la vela llegando el 16 frente a las costas de Creta. Anclaron frente al promontorio de Frasquia y de ahí fueron transbordados, a las 9 de la noche, a Candía (hoy Iraklion). Después de cinco días, hospedados en casa del arzobispo, se embarcaron el 21 para proseguir viaje rumbo a Chipre, pero a causa del temporal no pudieron zarpar hasta el día 22. Arribaron a Limassol el 27. El domingo de Pentecostés, 29 de mayo, el obispo de Sidón, Abela, ofició una misa privada en la que comulgaron casi todos los de la nave. El 31, fueron llevados a Salinas, en las proximidades de Larnaca, donde embarcaron en un caramazal, no muy grande, cuyo patrón era un árabe cristiano.

Enterado el cadí turco de este particular, por un griego renegado, requisó el velamen y los cabos de la nave hasta obtener de los viajeros una buena suma de dinero. Recibido el griego a bordo de la nave con muestras de cortesía y sobornado, consiguió del cadí la devolución de lo requisado y exigido[13]. Según la versión de Casas, los viajeros «se vieron en peligro de turcos por decir misa entre ellos»[14]. Las circunstancias, por otro lado, no debían ser favorables. El día anterior a la llegada de la nave veneciana, cuatro galeras del Duque de Florencia habían devastado Limassol haciendo 30 muertos y llevándose algunos prisioneros. Uno de ellos, un cristiano maronita que dejaron libre en alta mar, también se había embarcado en el caramazal.

El 2 de junio, a las 2 de la madrugada, zarpó la nave rumbo a Tierra Santa. El 8, a las 10 de la noche, el caramazal ancló frente a

[13] Sant'Angelo a Aquaviva. Venecia, 26 marzo y 16 abril 1583. Casas y Fazio a id. *Ibidem,* 16 abril 1583. ARSI, *Ital 157,* 30, 34, 37, 39. *Hierosolymitana Peregrinatio Yllustrissimi Domini Nicolai Christophori Radzivilli, Ducis in Olika...,* Brunsbergae 1601, 16-25. Sacchini, 3, 28, p. 115.

[14] Vid. infra *Documento I,* nº 3.

Trípoli. Para el desembarco, dificultado por el temporal, ayudó una nave turca de Alejandría([15]).

Abela y sus compañeros fueron bien recibidos por el señor Maffeo Moro (Mora en la versión de Casas) y por el Maestro Battista de Geronimo, para quienes traían cartas de recomendación del Maestro Regolo degli Orazi, boloñés, de la comitiva del Cardenal de Santa Severina([16]).

La víspera de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, subieron al monasterio de Santa María de Qannūbīn en el Monte Líbano. Los recibió solemnemente el patriarca Maronita con cruz alzada, procesión y repique de campanas. Celebraron la fiesta al día siguiente y los jesuitas renovaron sus votos([17]).

Desarrollo de la misión

A fines de julio, estaban ya en Alepo a la espera de entrevistarse con el Patriarca Dāwūdšāh a quien avisaron de su llegada por medio de un personaje principal de la nación siro-ortodoxa residente en Alepo, el diácono Safar ibn Manṣūr.

Ante la tardanza de noticias, el cónsul de Venecia, según la versión de Casas, propuso que éste, por su conocimiento de la lengua árabe, partiese disfrazado de mercader a Caramid (Qara Amid, Diyarbakir), donde residía el patriarca, con el fin de sondear sus verdaderas intenciones. Los venecianos abrigaban serias dudas, prácticamente la certeza, de que Dāwūdšāh llegase a celebrar la proyectada entrevista.

La enfermedad, que había aquejado a Casas ya durante la navegación, en Zante, volvió a acometerle de nuevo y le impidió realizar el plan del cónsul veneciano. Casas consideró providencial esta enfermedad porque, según su propia versión, los jacobitas habían tramado quitarle la vida. Abela, por su parte, había pedido al patriarca celebrar la entrevista en lugar más seguro que Caramid, ya que aquí ocurrían muchas persecuciones y había muy pocos latinos.

([15]) *Hierosolymitana Peregrinatio Nicolai Chr. Radzivilli*, Brunsbergae 1601, 22, 25-26.

([16]) *Autobiografía*, 13 (1890) 166; *Santoro's Audiences*, 56; vid. infra *Documento I*, nº 3.

([17]) Sacchini, 3, 29, p. 115; vid. infra *Documento I*, nº 4.

Después de varias semanas de espera, llegó la respuesta del patriarca señalando como lugar de reunión el monasterio de Mar Abḥai de Seblata, en unas peñas altas sobre el Eufrates muy cerca de Gargar, a una jornada de camino de Caramid([18]).

El día 5 de noviembre de 1583, partía con la caravana el obispo Abela acompañado solamente de Sant'Angelo. Casas, aquejado de la enfermedad, había regresado con el hermano Lanci a Trípoli donde los hospedó Maffeo Moro([19]).

La entrevista con el patriarca siro-ortodoxo, como habían previsto los venecianos, no tuvo lugar. Dāwūdšah delegó en su hermano y vicario Tomás, que era en realidad quien gobernaba la Iglesia siro-ortodoxa, entablar las negociaciones con los enviados pontificios. El hermano menor, el obispo Minas, los había esperado en Gargar mientras que un sobrino del patriarca con dos monjes los habían recibido en Urfa y acompañado hasta el lugar del encuentro.

Sólo después de seis días se presentó el vicario patriarcal quien, después de unas horas de discusión, se excusó de firmar la profesión de fe que incluía la aceptación del Concilio de Calcedonia y la abjuración de los errores monofisitas de Dióscoro y Eutiques. Con razones especiosas despachó al enviado pontificio y a su compañero, no sin antes haberse entrevistado de nuevo con ellos en la villa de Orbis, no lejos de Gargar. El 1º de diciembre Abela y Sant'Angelo estaban de vuelta en Alepo.

Mejores resultados se obtuvieron con el patriarca de la Armenia Menor, de quien fueron bien recibidos en Sis de Cilicia, a seis días de camino de Alepo. No trataron cosas tocantes a la fe por no tener instrucciones del cardenal para ello, pero el patriarca, bien dispuesto, prometió enviar algunos prelados suyos a Roma para instruirse en aquellos puntos de fe en los que existían diferencias([20]).

En ambos viajes emplearon 44 jornadas por bosques fragosos y países diversos, en medio de peligros. A mediados de diciembre

([18]) *Relazione*, 150; Aquaviva a Sant'Angelo. Roma, 3 diciembre 1583. ARSI, *Venet 2* 139; Para la personalidad de Safar: Levi della Vida, *Ricerche*, 203.

([19]) Sant'Angelo a Aquaviva. Alepo, 4 enero 1584. ARSI, *Gall 106*, 163; Casas a Aquaviva. Trípoli, 5 marzo 1584. Ibidem, 169. Aquaviva a Casas. Roma, 3 diciembre 1583. ARSI, *Venet 2*, 139.

([20]) *Relazione*, 150-152; Sant'Angelo a Aquaviva. Alepo, 30 enero 1584. ARSI, *Gall 106*, 163-164; Sacchini, 3, 30-38, pp. 115-117.

estaban de vuelta en Alepo, a la espera de tornar a Trípoli por Damasco y Jerusalén con el fin de entregar breves pontificios a otros tantos prelados a los que iban dirigidos.

En Alepo recibieron la visita de dos enviados de la Iglesia caldea, uno de ellos vicario del Patriarca Denha Simón. Era prior del Monasterio de Seert, en Persia. El día de la Conversión de San Pablo, 25 de enero, firmaron la profesión de fe en nombre propio y en el de su Iglesia.

Los siro-ortodoxos, con los cuales trataron también en Alepo, se mantuvieron por lo general firmes en sus creencias monofisitas, presionados, por otro lado, con cartas recibidas de todas partes exhortándoles a no abandonar la antigua fe y a resistir a las nuevas doctrinas de Roma. Así lo había afirmado claramente el diácono Safar a Sant'Angelo, el cual a su vez comentaba a Aquaviva refiriéndose al patriarca sirio: «siamo stati affatto esclusi senza aver speranza di far con lui qualche frutto»([21]).

INACTIVIDAD

Ante estas perspectivas, y aun antes, los cónsules y mercaderes europeos, sobre todo los venecianos, aconsejaban a los enviados papales retirarse, ya que no sólo su trabajo era infructuoso sino también su presencia en aquellas regiones peligrosa.

La ida a Jerusalén se iba difiriendo debido a los disturbios ocasionados por el enfrentamiento de los franciscanos con el cadí turco, que había ordenado, como represalia, derribar buena parte del convento.

Los jesuitas se encontraban descorazonados, en un estado que hoy llamaríamos depresivo. Sant'Angelo, a la espera de marchar a Jerusalén, sufría por la total inactividad a la que se veía sometido y a la que no estaba acostumbrado, así como por las vejaciones, injurias y pedradas que recibía por parte de los musulmanes cuando salía a decir misa a la iglesia de los francos, esto es a la iglesia de rito latino. Estaba siempre expuesto al peligro de cualquier afrenta, a lo que se añadía la incomodidad del alojamiento. El obispo se había

([21]) *Relazione*, 154; Sant'Angelo a Aquaviva. Alepo, 30 enero y 28 febrero 1584. ARSI, *Gall 106*, 165-167v; SACCHINI, 3, 41, p. 172.

ido a residir a casa del cónsul veneciano, mientras que Sant'Angelo vivía en el kan, o posada de las caravanas. Suplicaba al Padre General que proveyese a la situación en que se encontraban(22).

Casas, en Trípoli, se quejaba al general de la misma inactividad. Suponía a Sant'Angelo entretenido con su estudio y entre sus libros. Él, en cambio, sólo contaba con la Biblia y las obras del Maestro Juan de Ávila. No salía de casa ni de su habitacion sino para decir misa. El país era peligroso. Se cometían tantas injusticias que temía que los francos, esto es los latinos, padecieran por causa de su presencia entre ellos. Por estas razones, se veía obligado a hacer vida de cartujo y aun el comer le parecía que era a traición por no poder trabajar en las cosas propias de la Compañía. Esta situación era la que le privaba de la salud y no los aires del país, que cada día los encontraba más saludables y le sentaban mejor.

En cuanto al alojamiento era inmejorable. El señor Maffeo Mora, o Moro, cuidaba de él y del hermano espléndidamente y se encontraban en su casa como en un colegio de la Compañía. Rogaba al general que se mostrase a aquel señor veneciano el reconocimiento de la Compañía por cuanto hacía por ellos y había hecho anteriormente por el padre Juan Bautista Eliano y sus compañeros.

La salud de Casas había estado muy quebrantada. Tenía dolores cólicos causados, según decía el médico, «d'una goccia che sento cascarmi al petto, et che dal petto cala al ventriculo». Eran males que Casas no había experimentado antes y que se añadían a sus indisposiciones habituales. La causa de estos males, según el mismo Casas, no eran los aires del país sino «le grandi melancolie presemi». Quizás los síntomas bronquiales que describía eran la manifestación de la afección asmática que le molestaría gravemente por el resto de su vida.

Por otro lado, Casas se mostraba crítico respecto al resultado de la visita al Patriarca Dāwūdšāh. Era tal cual él lo había pronosticado repetidas veces a Aquaviva y a los asistentes de Italia, Lorenzo Maggio, y de España, García de Alarcón(23). Quizás estos puntos de vista, que por otra parte habían sido corroborados por Eliano y por

(22) Sant'Angelo a Aquaviva. Alepo, 28 febrero 1584. ARSI, *Gall 106*, 167r-v.

(23) Casas a Aquaviva. Trípoli, 22 febrero 1584. ARSI, *Ital 157*, 147-148; Id. a id., Ibidem, 5 marzo 1584. *Gall 106*, 169r-v.

los cónsules europeos, fueron el origen de un enfrentamiento ocurrido hacia mediados de octubre entre Casas y Abela. Enfrentamiento con falta de respeto por parte de Casas y que terminó con un abrazo reconciliatorio por parte del obispo. Casas se habría opuesto a la visita al patriarca por inútil y peligrosa([24]). Y quizás la enfermedad de Casas, que era «muy colérico y melancólico» — como lo describirían sus contemporáneos([25]) — tuviera también su origen en esta falta de entendimiento con el obispo que produciría en él un estado continuo de tensión.

Al enterarse Casas del resultado de la misión a los Sirios, había pedido con insistencia a Sant'Angelo, que hacía de superior jesuita, volver a Italia ya que terminada la razón principal de la venida a Oriente, no tenía objeto la permanencia allí, donde estaba en peligro su vida, según afirmaban los médicos, a más de las continuas molestias físicas y dolores que padecía. Y añadía como segunda razón «il non poterse sopportare con Monsignore», lo que era significativo.

A Sant'Angelo le parecía mejor, no obstante, esperar orden de Roma, pero ante la insistencia de su compañero, consultado el obispo Abela, le dió libertad para hacer lo que mejor le acomodara y teniendo presente la mente del Padre General. Sant'Angelo envió a Casas dos cartas en blanco con su firma, una para la patente, la otra para escribir las razones de su marcha. El obispo, por su parte, estaba de acuerdo en que se retirase a donde mejor le pareciera, ya que la misión había concluido y los aires del país le dañaban. Pero insi-

([24]) Se conoce el hecho del enfrentamiento irrespetuoso de Casas con Abela, por cartas de Aquaviva a Abela, Casas y Sant'Angelo (Roma, 14 abril 1584. ARSI, *Ital 70, Registro secreto*, 25v-26v), pero no las causas ni las circunstancias. Aquaviva reprendía a Casas por «le cose passate tra V.R. e Mons. Rvmo.», en contra de las instrucciones verbales y escritas. Le añadía: «desidero però che V.R. non si contristi disordinatamente per errore che habbia fatto, ma procuri di ricompensare dando doppia soddisfatione, et pigli animo pensando che il Signore l'habbia permesso per la sua humiliatione». Agradecía a Sant'Angelo el modo con que había conseguido la reconciliación de ambos, haciendo que Casas diese la debida satisfación a Abela y edificándose de que Casas «fusse da S. Paternità Rvma. abracciato et recevuto nel seno della carità sua scordandosi et anichilando il passato». Finalmente el general de la Compañía significaba a Abela su disgusto por lo ocurrido y agradecía la protección otorgada a los jesuitas y, en especial, a Casas — durante su enfermedad y convalecencia.

([25]) ARSI, *Cast 14*, 427.

nuaba al mismo Casas que era mejor que se quedase y que pidiese a Roma algún socorro, pues a él, al obispo, no le quedaba dinero. Hasta el momento había tomado del Maestro Scutarini 500 escudos que era todo lo asignado como viático. Esperaba el obispo que Casas cambiara de opinión(26).

Al saber Aquaviva la enfermedad de Casas, había dado orden, en diciembre, de procurar su vuelta a Italia si no mejoraba de salud, y efectuar el viaje en la mejor estación y sin perdonar gastos. Orden que repitió en abril del año siguiente, 1584, ante el empeoramiento que le impidió la ida a Caramid(27).

Viaje a Jerusalén

Cuando se escribía esta segunda orden y antes de recibirse la primera, Casas se había repuesto y había decidido permanecer en Oriente hasta recibir aviso de Roma. Incluso había dejado pasar la oportunidad que le ofrecía la vuelta a Italia y a Roma de uno de sus bienhechores, el Maestro Battista di Geronimo.

Varias causas habían contribuido a este cambio de actitud. Por un lado, las respuestas ambiguas de Sant'Angelo. Casas quería tener una verdadera orden de partida, no la libertad de escoger lo que le pareciera. Por otro, la insistencia de Abela y la insinuación de que se buscase el dinero para volver. Pero a todo se añadía su deseo de visitar los Santos Lugares antes de partir.

También, sin duda, había contribuido al cambio la mejoría experimentada por Casas en su ciclo psicológico. Porque decidió salir de Trípoli, donde se consumía de melancolía, y volver al monasterio de Qannūbīn donde se detuvo cerca de una semana dedicado al ministerio sacerdotal, sobre todo a oir confesiones de los monjes y de los muchos seglares que acudían a aquel lugar de toda la montaña. Por su gusto se hubiera quedado por más tiempo y aun de modo permanente(28).

(26) Sant'Angelo a Aquaviva. Alepo, 4 y 30 enero 1584. ARSI, *Gall 106*, 164, 165v; Casas a id., Trípoli, 22 febrero 1584. *Ital 157*, 147, 148.

(27) Aquaviva a Casas y a Sant'Angelo. Roma, 3 diciembre 1583. ARSI, *Venet 2*, 139. Id. a Sant'Angelo. Ibidem, 14 abril 1584. *Venet 3/I* 1.

(28) Casas a Aquaviva. Trípoli, 22 febrero 1584. ARSI *Ital 157*, 147-148; Id. a id., Ibidem, 4 marzo 1584. *Gall 106*, 169r-v.

Sant'Angelo concedió a Casas la peregrinación a Jerusalén que sólo distaba dos jornadas de Trípoli(29). Casas se encaminó con su compañero a la ciudad santa para celebrar la Pascua. En Joppe (Jaffa) se uniría a los dos jesuitas que venían del Cairo, el P. Francisco Sasso y el H. Francisco Bono.

En Jerusalén se encontraron con Abela y Sant'Angelo. Los cinco jesuitas participaron en las celebraciones pascuales, a las que también asistieron unos 4.000 griegos y georgianos. El obispo de Sidón ofició ordenaciones sagradas en el Santo Sepulcro(30).

De paso para Jerusalén, Abela y Sant'Angelo se habían entrevistado en Damasco, como estaba previsto, con el patriarca melquita de Antioquía, Joaquín. En Jerusalén participó Casas en las conversaciones con el patriarca melquita de esta sede, Sofronio(31).

BALANCE DE LOS RESULTADOS

Los resultados prácticos de esta misión se redujeron a la explicación de la doctrina católica a los diversos grupos sobre los puntos controvertidos por cada uno de ellos. Así por ejemplo, con los Sirios se trató de las dos naturalezas, voluntades y operaciones en Cristo; con los Griegos del primado del romano pontífice y de la procesión del Espíritu Santo; con los Armenios, de la fruición de la gloria en los bienaventurados. En cuanto a la profesión de fe, sólo se consiguió que la hicieran los Caldeos de Caramid y Seert, los Armenios de Najichevan en Persia y los Armenios de Cilicia. Pero, sobre todo, tuvo como resultado hacer presente la caridad de la Iglesia de Roma y su cuidado pastoral. Gregorio XIII erogó cuantiosas sumas en limosnas a aquellas Iglesias orientales necesitadas, y todos lo reconocieron agradecidos(32).

En relación con la aceptación del Calendario Gregoriano, hubo

(29) Sant'Angelo a Aquaviva. Alepo, 28 febrero 1584. ARSI, *Gall 106*, 167r-v.

(30) Vid. infra *Documento I*, nº 13; G. LEBON S. J.-G. LEVENQ S. J. *Missionnaires Jésuites du Levant dans l'Ancienne Compagnie 1523-1820*, Beyrouth 1935 (Pro manuscripto) 119.

(31) *Relazione*, 157; SACCHINI, 3, 42-43, pp. 172-173.

(32) Bibl. Vaticana, *Fondo Boncompagni-Ludovisi D5*, 250-251; SACCHINI, 3, 44, p. 173; *Relazione*, 158.

dificultades insuperables. Todos opusieron su falta de autoridad para hacerlo. El patriarca de los Sirios, o mejor su Vicario, se remitió a su aceptación por parte de las autoridades turcas de Constantinopla y de las demás naciones cristianas orientales. Los enviados de los Caldeos se encargaron de informar a su patriarca. El patriarca de Armenia Menor se remitió a la consulta con el patriarca de Armenia Mayor y con los maestros y predicadores de la nación. Ambos patriarcas melquitas, de Antioquía y de Jerusalén, a la decisión de los Patriarcas Mayores de Constantinopla y de Alejandría([33]).

Nada tenía de extraño esta actitud. Prescindiendo de la razón real que pudiera esconderse tras las varias excusas, el vicepatriarca sirio era el que más se acercaba a la exposición de la dificultad verdadera: el temor al Gran Turco. Ya en Venecia, antes de la partida, se sabía la reacción turca a los intentos de la aplicación del nuevo año y del calendario. De ello informaba Sant'Angelo al General Aquaviva el 16 de abril. Según la relación de un Abad, que se encontraba en Venecia, al obispo Abela, el Patriarca de Constantinopla, al saber que el papa le enviaba una embajada para la promulgación del año nuevo y del calendario, se entrevistó con el Bailo o embajador de Venecia, y le rogó, con lágrimas en los ojos, que le hiciera la gracia de impedir esta embajada «perchè sarebbe mettere in ruine la Chiesa Greca, massime che il Gran Turco è informato che il papa fa missione per quelli parti e sta molto sopra di sé». Según añadía el jesuita, esta había sido la razón por la que la Señoría había impedido la marcha de esta legación([34]). Casas por su parte se remitía a las noticias transmitidas por su compañero y añadía unas frases que habría que interpretarlas en este contexto: «Si vanno prevedendo vari nuboli futuri, ma il sole della giustitia, se così piacerà a lui, li disfarà»([35]).

Regreso de los jesuitas

Con la visita a Jerusalén quedaba prácticamente terminada la misión. Los enviados pontificios volvieron a Trípoli donde, meses

([33]) *Relazione*, 155-157.

([34]) Sant'Angelo a Aquaviva. Venecia, 16 abril 1583. ARSI, *Ital 157*, 34.

([35]) Casas a id. l.c., f.c. Ibidem, 37.

más tarde, los jesuitas recibieron orden de regresar a Roma y el obispo de permanecer en Oriente.

El cardenal Santa Severina había informado al papa, el 5 de julio de 1584, de los deseos de Sant'Angelo de regresar. Otros jesuitas en Roma habían también expresado deseo de que lo hiciera. El papa asintió y asignó 400 escudos en moneda de oro para los gastos del regreso de los jesuitas y de la continuación de la estancia del obispo. Aquaviva, por su parte, había hecho sus buenos oficios con Santa Severina para conseguir la vuelta de los jesuitas. Así lo comunicaba el general a Sant'Angelo el 7 de julio, trasmitiéndole la orden del papa notificada por el cardenal la noche anterior([36]).

Según la relación de Casas, el regreso se efectuó por Malta en un buque francés. Llegados a Roma, durante el invierno, Casas informó de la misión, de palabra y por escrito, al general Claudio Aquaviva y al asistente de Italia Lorenzo Maggio. Insistió sobre todo, en los términos de su conversación con el patriarca maronita en su visita al monasterio de Qannūbīn en Monte Líbano([37]).

Casas en defensa de los Orientales

Esta conversación con el patriarca maronita, en particular, y su experiencia en Oriente, en general, marcaron en Casas una huella profunda y quedaron impresas en su memoria. A ellas aludiría, en ocasiones posteriores, en su esfuerzo por convencer de la necesidad de formar en la Iglesia occidental teólogos doctos con dominio de la lengua árabe para intérpretes y predicadores. Por otro lado, insistió en la urgencia de crear una literatura impresa árabocristiana. Sólo así se podría ayudar eficazmente a los cristianos orientales y a los musulmanes entre los que vivían.

En la época que nos ocupa, se daba un hecho que es necesario poner de relieve para comprender los juicios de valor de Casas ante la situación del Oriente y, en particular, de los cristianos orientales y de su simpatía hacia ellos: la pertenencia al mundo lingüístico y cul-

([36]) *Santoro's Audiences*, 73; Aquaviva a Sant'Angelo. Roma, 7 julio 1584. ARSI, *Venet 3/I*, 15.

([37]) Vid. infra *Documento I*, nº 14; Casas a Aquaviva. Florencia, 31 marzo 1585. ARSI, *Ital 157*, 355.

tural árabe de un apreciable sector de la población de España del que Casas formaba parte. Comenzando por la lengua, el árabe era la lengua materna de esa población que, sobre todo en los reinos de Granada y Valencia, apenas entendía ninguna otra de las lenguas romances habladas en la Peninsula Ibérica. Esa es una de las razones que explican la presencia de los cristianos orientales del área lingüística árabe en el horizonte apostólico de Casas. Por otra parte, su pertenencia a una minoría en su mayor parte criptoislámica, como era el pueblo morisco, en el que había nacido y crecido hasta su adolescencia y al que dedicó todas sus energías apostólicas, sobre todo a partir de 1587, lo hacía sensible a las implicaciones sociorreligiosas de las Iglesias orientales que vivían, en minoría, rodeadas de un medio islámico dominante([38]).

Casas confesaba, en 1607, al cardenal Roberto Belarmino, su «discípulo singular» de lengua árabe en el Colegio Romano, que el conocimiento de la lengua árabe le había «dado siempre ocasión de desear con veras de hacer algún fructo según el Ihstituto de la Compañia en las ánimas de los de esta lengua»([39]).

De aquí que también se esforzara en hacer compreder a los responsables de la evangelización, comenzando por el mismo papa, la imperiosa necesidad del aprendizaje de la lengua árabe para la misión apostólica de la Iglesia. El área lingüística árabe traspasaba los límites del Islam, e incluía a muchos cristianos y judíos:

> «pues no solamente la usan como propia — escribía en 1607 — los Mahometanos de las regiones de Asia, Africa y Europa, sino los varios

([38]) *La Compañía de Jesús y la minoría morisca, Archivum Historicum Societatis Iesu,* 58 (1988) 3-134. Los cristianos orientales eran punto de referencia para los hispanoárabes convertidos (moriscos) fieles, a la hora de defender su lengua, hábito y costumbres árabes. Decía el anciano morisco granadino Francisco Núñez Muley, en su defensa contra las pragmáticas reales de 1568 forzando la asimilación de los moriscos granadinos a la lengua, vestido y costumbres castellanas: «Vemos venir los cristianos, clérigos y legos, de Suria y Egipto vestidos a la turquesca, con tocas y cafetanes hasta en piés; hablan en arábigo y turquesco, no saben latín ni romance, y con todo eso son cristianos (...). Los egipcios, surianos, malteses y otras gentes cristianas, en arábigo hablan, leen y escriben, y son cristianos como nosotros». L. MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada,* Biblioteca de Autores Españoles *I. Historiadores de sucesos particulares,* Madrid 1858, 164-165.

([39]) Bibl. Gen. Univ. Valencia, *Ms. 637,* 280v-281v.

Christianos y Judíos que en las dos ay sin saber sus hijos ni mujeres otra alguna, excepto los Judíos que doquiera que están saben también la española y no mal y usan de ella comúnmente como de ésta que digo. Es propia de los Syrios o Caldeos, Jacobitas y Maronitas y de algunos Armenos, de todos los Giorgianos, infinitos griegos llamados Melchitas y de todos los Coftos y Abusinos. Todos Christianos schesmáticos si no son los Maronitas que son cathólicos. Usase también en los reynos del Mogor [. . .] y a ya entrado en la China y cunde gran parte de la India Oriental entre gentiles»(40).

Casas no ocultaba su estima por «la lengua y nación árabe». Escribía al papa Paulo V, en 1607: «La nación árabe [es] apta para qualquier bien si se rindiese al yugo del evangelio, y la lengua es galana, copiosa y afectuosa». El problema estribaba en la situación presente de la nación árabe: «casi toda ella es enemiga del evangelio y tan contraria como se vee». Tenían «solevantados contra la Iglesia no sólo a los Árabes orientales, sino tantos Judíos [y] scismáticos [. . .]». Y lamentaba la extensión del mahometanismo que favorecía, al mismo tiempo, la continuación de los cismas entre los cristianos de lengua árabe: «cuya seta [la de los árabes] es oy tan extendida — decía al papa — y contraria a la ley evangélica, que casi no ay dellos ningunos xpianos fieles»(41).

En Roma, desde los comienzos de su vida religiosa, Casas había tomado conciencia de esta realidad y de la necesidad de la lengua árabe en la Iglesia occidental para una aproximación real al mundo árabe oriental, y los daños provenientes de su ignorancia. A Roma confluían cristianos y no cristianos provenientes de las regiones de ese área lingüística.

Esta experiencia personal, y sus estudios de la lengua hebrea, realizados bajo la guía de un maestro nativo, que le proporcionó su rector en el Seminario Romano, Claudio Aquaviva, futuro General de la Compañía, despertaron en Casas el deseo de aprender a leer y

(40) BL., *Add 10.238*, 208-208v.

(41) Bibl. Gen. Univ. Valencia. *Ms. 637*, 317v-318 329; Más explícito respecto a la lengua era Casas en su «Información» a Clemente VIII. Le decía: «es elegante, copiosa, afectuosa y (. . .) tira tanto los coraçones tras de sí que, una vez sabida con mediana perfección, ella misma haze que no la olviden (. . .) tiene tan robados los coraçones de sus naturales, que (. . .) son oy tantos en el mundo, Christianos y bárbaros y aun de los que la saben como natural, que les parecen las demás muy bárbaras y se persuaden que no ay saber ni ganancia sino en ella». BL., *Add 10.238*, 62v-63.

escribir su lengua materna, cuyo parentesco con la hebrea descubrió muy pronto. Estos estudios los perfeccionó más tarde en Siria, junto con Abela, bajo la enseñanza de un muftí.

Tanto en su primera estancia en Roma, como en su segunda en la década de los ochenta, Casas había sido testigo de los graves inconvenientes causados por la falta de intérpretes fidedignos de lengua árabe. Primeramente, los embajadores del Preste Juan y de algunos patriarcas orientales venidos a Roma para «negocios importantissimos» se habían visto obligados a hacer largas esperas, por no encontrarse nadie que pudiera interpretar sus cartas ni responderles en su lengua. Y lo que era aún peor, se habían recibido en la unidad de la Iglesia a quienes no habían abjurado debidamente sus errores. «Bolviéndose éstos con sus ignorancias — comentaba Casas — mal podían alumbrar a los de sus naciones»(42). Había dado cuenta de todo ello al cardenal Santa Severina, como a Inquisidor general, y éste se lo agradeció mucho.

El mismo inconveniente lo había experimentado, cuando era aún estudiante y residía en el Seminario Romano, en el caso de la instrucción en la fe cristiana de musulmanes orientales. En 1573, se preparaba para el bautismo un alfaquí, preceptor de los príncipes otomanos que venían en la armada turca vencida en Lepanto. Había sido hecho prisionero por el duque de Bracciano, Paolo Giordano Orsini, que mandaba la galera real veneciana, y presentado a Pio V. Este turco, inteligente y versado en la filosofía árabe, por falta de intérpretes competentes y libros en lengua árabe y turca, había elaborado, con lo que iba entendiendo, una religión sincretista con elementos evangélicos e islámicos. Casas descubrió el error y se difirió el bautismo del alfaquí. El mismo Casas intervino en su instrucción en la fe cristiana. En el bautismo tomó el nombre de su apresador Paolo Orsini (*Ursino Jordán* en el documento de Casas) y probó con su vida que su conversión había sido sincera. Formó parte del grupo que se ocupaba de la impresión de libros en la imprenta árabe del cardenal Fernando de Médicis(43).

(42) Ibidem, 209.

(43) Ibidem, 209-29v; Gregorio XIII concedió, en 1580, a este neófito turco una pensión y provisiones, además de lo que recibía por su empleo militar: *Santoro's Audiences*, 33; Para las relaciones del mismo en Roma con Na'matallāh y la imprenta árabe del cardenal de Médicis: Levi della Vida, *Documenti*, 12 40 n. 3; Id., *Ricerche*, 408 n. 4.

Su experiencia romana la vio confirmada en Oriente, agravada por la dominación turca. Tanto los cristianos orientales como los árabes musulmanes nativos de aquellas regiones aparecían ante su óptica víctimas de la opresión otomana y del abandono de la Iglesia occidental en general, y de Roma en particular.

Sus observaciones y experiencias en relación con los orientales, como hemos indicado, las tenía presentes bastantes años después. Con la misma sinceridad con que había informado al cardenal Santa Severina de los graves inconvenientes de carecer en Roma de intérpretes fidedignos, exponía al papa Clemente VIII, en 1605, la necesidad y la obligación de contar en la corte romana con estos intérpretes de lengua árabe, eminentes en virtud y letras, a quienes poder confiar la correspondencia sobre los graves asuntos que llegaban de las naciones orientales, así como para atender a los que venían de ellas con el fin de agenciarlos o con deseo de convertirse([44]).

En 1607, insistía en este mismo aspecto al provincial de Castilla añadiendo una razón que constituía una defensa de los orientales, tanto cristianos como musulmanes, e incluso judíos. Refiriéndose, entre otros puntos, a la situación observada en Oriente, afirmaba esa necesidad de contar, en la Iglesia occidental, con muchos teólogos que, además de las ciencias sagradas, supieran la lengua árabe «así para los infinitos schismáticos que están en su errores, más por no aver quien los saque de ellos que por pertinacia, como para la conversión de otros infinitos»([45]).

Por ese mismo tiempo reconocía que, entre los cismáticos orientales con los que había tratado, había topado con «astutíssima y atrevida gente»([46]), pero, en general, los excusaba de su pertinacia basado en la propia experiencia vivida entre los maronitas que, no obstante, eran todos católicos y querían serlo, y en el testimonio de su patriarca con quien departió en su primera visita al monasterio de Qannūbīn, en la fiesta de san Pedro y san Pablo de 1583. El patriarca maronita, en aquella ocasión, le había afirmado, sin ambages, que la culpa de los errores en la fe que pudieran tener era, en último término, del Pontifice Romano por no enviarles quien les enseñara la verdadera doctrina y, por la parte que le correspondía,

([44]) BL., *Add 10.238*, 61v.
([45]) Ibidem, 210v.
([46]) Bibl. Gen. Univ. Valencia, *Ms 637*, 331.

también del Padre General de la Compañía de Jesús que enviaba sujetos a otras partes más lejanas, pero no a ellos que eran más próximos([47]).

Del mismo modo los monjes maronitas habían expresado a Casas, en su segunda visita al monasterio, en enero o febrero de 1584, su deseo de ser enseñados en las verdades de la fe católica. Así lo comunicaba Casas a Aquaviva desde Trípoli:

> «Andai a visitare li Religiosi del Monte Libano et per non star quivi il Patriarcha, il quale facea la visita, stete solo de quatro a cinque di. Vedde quello che in altre scrisse a V.P., havere li Maroniti grande desiderio di essere ammaestrati et mancare solo per ignorantia et mancamento de maestri. Non dubbito si farebbe notabile frutto il tramutarsi qui doi della Compagnia con autorità di Sua Santità»([48]).

Casas hubiera deseado dedicarse al ministerio con los Maronitas. Su experiencia del fruto recogido, en esos cuatro o cinco días, le impulsaba a continuar su permanencia en el Monte. Añadía al general:

> «veramente mi andarei a star con loro, perchè concorrono quivi [al monasterio] di tutti li castelli de quel monte ogni dí, et si potrebbe far molto frutto se non me impedisse il non essere missus, (come) perchè forse non si contentarebbe il Patriarcha, o almanco non sarebbe così accetta la mia stantia»([49]).

Existía otra razón de tipo más personal para no quedarse en el monasterio: su falta de salud le impedía guardar el riguroso ayuno de la cuaresma maronita y no quería dar «mala edificatione». Como más tarde explicaría, los maronitas guardaban el ayuno «con tanto rigor, aun los del vulgo, que antes se dejan morir que quebrar un día de ayuno, y se escandalizarían de ver a un enfermo comer un huevo»([50]).

([47]) BL, *Add 10.238*, 210v; vid. infra, *Documento I*, nº 6.

([48]) Casas a Aquaviva. Trípoli, 22 febrero 1584. ARSI, *Ital 157*, 147-148.

([49]) Ibidem. Poco más tarde, Casas insistía en el mismo asunto. Decía refiriéndose a su correspondencia anterior (una de diciembre 1583, perdida, y la otra de 22 febrero 1584): «Questo è quanto nelle doi ultime dicevo con mostrare il frutto che con li Maroniti si potea fare havendo autorità de Sua Santità». Id. a id. Trípoli, 5 marzo 1584. ARSI, *Gall 106*, 169r-v.

([50]) Id. a id. Trípoli, 22 febrero 1584. ARSI, *Ital 157*, 147-148; vid. infra *Documento I*, nº 5.

Entre los errores o abusos observados en los maronitas, Casas citaba la imposición de penitencias públicas, al modo antiguo, por pecados ocultos. Por esta razón, muchos ocultaban sus errores hasta la hora de la muerte. A las preguntas que le hicieron sobre este tema, Casas les hizo ver el gran peligro a que exponían sus almas con esta actitud de insinceridad, al mismo tiempo que les inculcaba la misericordia con que Dios y su Iglesia recibían al pecador. Muchos, con estas exhortaciones, hicieron confesión general. Casas empleó en recibirlas la mayor parte del tiempo de su estancia en Qanūbīn.

Casas mostraba por los maronitas verdadera simpatia. No parece insignificante que hiciera su peregrinación a Jerusalén, en la Pascua de 1584, en hábito de sacerdote maronita y que lo recordara en sus conversaciones con sus hermanos de orden años después. Ni tampoco que, en sus enumeraciones de naciones orientales del área lingüística árabe, insistiera en señalar que los maronitas eran todos católicos(51).

Impresión de libros árabocristianos

Para remediar la ignorancia que había tocado en estas visitas y conversaciones, Casas indicó a Aquaviva desde Alepo, en julio o agosto de 1583, después de su primera visita al monasterio, la necesidad y urgencia de libros impresos en lengua árabe. Proponía que se imprimiesen en Roma los manuscritos que tenían los maronitas en el Monte Líbano, después de expurgarlos, y que les enviaran ejemplares impresos. Aquaviva le respondió que éste habia sido el designio de Eliano y esperaba que estuviera llevando a cabo esta tarea en El Cairo, donde a la sazón se encontraba. Con todo, el general prometía a Casas hacer presente su propuesta al cardenal Carafa, protector de los maronitas(52).

En febrero del año siguiente, 1584, Casas insistía al general, desde Trípoli, sobre el mismo asunto. Su experiencia de aquellos meses en contacto con la realidad oriental no sólo habia confirmado su primera impresión sino que le había hecho palpar la ignorancia ge-

(51) Casas a Aquaviva. Trípoli, 22 febrero 1584. ARSI, *Ital 157*, 147-148; vid. infra, *Documento I*, nº 13.

(52) Aquaviva a Casas. Roma, 3 diciembre 1583. ARSI, *Venet 2*, 139.

neral del clero. No bastaban libros impresos, pues la mayoría no sabía leer, era indispensable la enseñanza oral. Decía a Aquaviva:

> «non credo bastino i libri stampati se con essi non ci è la viva voce, che io ho visto et loro mi dicono di lor preti (ne dicam Episcopos!) appena sanno legere, et colui che è tenuto dottissimo è per saper leggere et scrivere et haver quache cognitione della Scrittura con molte cose apochriphe»([53]).

En 1605, Casas volvía sobre el asunto de los libros impresos, esta vez al papa Clemente VIII. Casas estaba al tanto de los movimientos romanos en relación con el mundo oriental. El cardenal Fernando de Médicis, que había accedido al Ducado de Florencia, había dejado su imprenta de tipos árabes. Casas se mostraba critico respecto de la orientación que, hasta el momento, habían dado a la imprenta el cardenal y su grupo arabista y pedía al papa que la comprase para emplearla en la impresión de tratados sobre la fe cristiana y otros libros religiosos destinados a los cristianos orientales. Observaba que, antes de su impresión, los libros debían ser examinados por peritos. Él se ofrecía a hacerlo, aunque lamentaba no poseer aquel estilo elevado para escribir en árabe sus propios tratados.

Entre los libros que proponía imprimir se encontraban los traídos por Eliano de Oriente a Roma y, de aquí, a Valencia. Según Casas eran «muy conformes a la Iglesia Romana y muy graves, de los principales sanctos que celebramos, porque es un calendario antiguo y grave»([54]). Casas creía en el influjo de los libros como ayuda para un apostolado eficaz con los cristianos orientales como lo era con otros, «pues es cierto — escribía al papa — que, por vía de la lección de las verdades evangélicas y vidas de sanctos, no sólo se an reducido y reducirán muchos al gremio de la Sancta Iglesia sino aun convertídose muchos de sus falsas sectas»([55]).

No ocultaba Casas su estima por la literatura árabe cristiana, y aun rabínica, y afirmaba su valor para las:

> «letras sagradas [. . .], porque en esta lengua ay escritas cosas exquisitas de muchos sanctos orientales y africanos, y de San Juan Damasceno y otros, que ilustran grandemente las letras latinas, y ay aun algunos

([53]) Casas a Aquaviva. Trípoli, 22 febrero 1584. ARSI, *Ital 157*, 147-148; La ignorancia y la escasez de libros, incluída la Biblia, lo atestigua también *Relazione*, 158.

([54]) BL., *Add 10.238*, 68.

([55]) Ibidem; Sobre la imprenta del cardenal de Médicis: Levi della Vida, *Documenti*, 39ss.

secretos de rabinos judíos en esta lengua dignos de saberse para la verdad de nuestra fe»([56]).

Clemente VIII no llegó a recibir el memorial de Casas, sorprendido por la muerte, pero su autor lo hizo llegar, a Paulo V por diversos conductos, entre otros, por medio del cardenal Belarmino. Según informaron a Casas personas fidedignas en noviembre de 1606, el nuevo papa había comprado la imprenta arábiga del Duque de Florencia, el ex-cardenal Fernando de Médicis, y había comenzado, «con notables gastos», la impresión de libros provechosos a la fe y a la piedad. Al parecer, la habían querido comprar protestantes ultramontanos, ofreciendo por ella muchos ducados, no «para procurar la conversión de las ánimas, sino su perversión y de lo poco bueno que ay en Oriente de Christiandad, y para perturbar la iglesia Romana»([57]).

Por otra parte, habían informado a Casas, por el mismo tiempo, que el papa tenía preparado un breve mandando que aprendiesen la lengua árabe muchos religiosos y otros([58]).

Islam y cristianos orientales. Crítica de la Iglesia occidental

Casas se había confirmado en Oriente del peligro que suponía para la fe la convivencia de los cristianos entre los musulmanes y de la dificultad insuperable de la conversión de éstos a la fe cristiana. Junto al problema de la lengua, Casas se planteaba el fundamental para él: la fuerza expansiva y de atracción del Islam. «Todas las heregías juntas — decía en 1607 — no se dilatan tanto como esta [...] secta sólo». La razón era dolorosa y apremiante: «porque los doctos de la Iglesia no se han opuesto contra ella como se deven oponer en la lengua y estilo de Árabes»([59]).

([56]) BL., *Add 10.238*, 235.

([57]) Ibidem, 224v.

([58]) Ibidem. El 17 octubre 1606, el enviado especial de Felipe III en Roma para la cuestión morisca, Francisco de Quesada, trasmitía al rey, en su correspondencia oficial, estas mismas noticias, como dichas a él por el papa, en audiencia. Es muy probable que el informador de Casas fuera el mismo Quesada: *La Compañía de Jesús y la minoría morisca, Archivum Historicum Societatis Iesu,* 58 (1988) 3-134.

([59]) BL., *Add 10.238*, 197v-198. La fuerza expansiva del Islam unida al

Estos «doctos» eran los de la Iglesia occidental, porque la Iglesia oriental no tenía posibilidad de hacerlo debido a la situación a la que se veía reducida. Proseguía:

> «lo qual [oponerse al Islam] no pueden hazer los Christianos Orientales, así porque están en miserable esclavitud, como porquc no tienen estudio ni letras, ni permitirles disputar»([60]).

Y añadía otra razón mucho más dolorosa que quizás hoy, en el contexto ecuménico, nos sea más familiar: «y lo peor, por estar los mesmos Christianos divididos en varios schismas»([61]).

Esta divisón y las doctrinas que la sustentaban eran para Casas razón de más para que, en Occidente, se arbitraran soluciones efectivas. El mahometanismo lo veía Casas relacionado con esos «varios schismas» orientales con los que había estado en contacto directo en Roma y durante su legación en Oriente.

Casas conocía, además del Corán, otros libros islámicos tanto «en diálogos y varios géneros de poesía, como por vía de argumentos», «en estilo alto, pero que todos entienden, contra los misterios de nuestra sancta fe y sus verdades». En ellos, «demás de juntar todos los argumentos de los Nestorianos, y los errores de Euthiques y Dióscoro y de [...] Arrio, assí contra las divinas Personas como contra la unión hipostática, pruevan a su gusto quanto quieren y hazen un tratado con argumentos de ambos testamentos [probando] que [...] Mahoma fue Profeta»([62]).

La existencia de estos tratados hacía «forçoso responder por escrito en la misma lengua y elegancia para desengañar [...] a todos los [musulmanes] Orientales y Africanos»([63]). Por ello, era irrefutable

---

escándalo — en sentido originario — que suponía para los musulmanes la abundancia de renegados, y a la falta de personas con dominio de la lengua árabe, la había constatado Casas en Italia, donde había intervenido cn la preparación al bautismo de mahometanos en Roma y Florencia. Observaba en 1607: «Por esta falta de hombres doctos en csta lengua, jamás se ven conversiones notables de tantos mahometanos esclavos como ay por toda Italia, ni de los que acuden a tratar a Venecia, Ancona y otras partes. Y viendo ellos que muchos de los nuestros de todas naciones pasan a su secta, aunque es por la libertad de la carne y otros vicios, les es grave tentatión a ellos para no convertirse y persuadirse que tienen algo de bueno». Ibidem, 209v-210.

([60]) Ibidem, 198.

([61]) Ibidem.

([62]) Ibidem, 64, 198.

([63]) Ibidem, 202.

para Casas la necesidad de contar en la Iglesia occidental con teólogos peritos en lengua árable para afrontar la problemática en que se debatía el Cristianismo en Oriente. Entre otros retos, el de la literatura islámica. En el horizonte de Casas no solo aparecía ésta como un atractivo para los cristianos, sino también como una confirmación de los musulmanes en su propia fe, impidéndoles con ello la salvación al quedarse fuera de la Iglesia.

Era evidente, para uno familiarizado con el Corán y la cultura islámica, como lo era Casas, que quien no supiera árabe ni podría entenderlo ni comprender la fe islámica íntimamente relacionada, en algunos de sus aspectos, con la fe cristiana. Por otro lado, Casas afirmaba que los teólogos y predicadores que intentaban refutar la fe coránica sin conocer la lengua, eran despreciados por los mismos musulmanes que sostenían, como dogma de fe, ser el Corán ley dada por Dios en lengua árabe: todo el que lo leyera en esta lengua lo entendería y lo creería. El que lo negara era por no haberlo comprendido, ya que sólo en este libro y en su lengua, y no en otra, se encerraban todas las verdades de las escrituras de ambos testamentos que habían corrompido «los perversos judíos y los descreídos christianos». De aquí la urgencia de tener, en la Iglesia occidental, teólogos doctos que conocieran el Islam en sus fuentes originales y pudieran disputar con sus doctores en plano de igualdad([64]).

Casas aceptaba y afirmaba el valor de los libros islámicos. Para él, el Corán contenía verdades y como tales ésas venían de Dios([65]). Y definía «los libros de los árabes [musulmanes]» como «invención de hombres indiscretos que juntaron y mezclaron mucho malo con mucho bueno»([66]). En cuanto a la fuerza y valor del Corán, escribía a Clemente VIII:

> «en breves sentencias, elegantes en su estilo, refuta y contradice todos los misterios de nuestra ley evangélica, principalmente el de la Sanctíssima Trinidad y del Verbo Encarnado. Son estas sentencias que digo apropiadas para quedarse en la memoria, porque son a modo de proverbio y en son de metro, y assí las decoran fácilmente aun los ignorantes y las mujeres y niños, y como todas son en género de piedad y engrandeciendo la unidad de Dios y, sobre todo, con término que los dize y enseña assí el mesmo Dios, les tiene robados los cora-

([64]) Ibidem, 57, 198v.

([65]) T. González de Santalla, *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, Dilinga 1688, 2, 197.

([66]) BL., *Add 10.238*, 202.

çones y no les pareze poder caber falsedades en ellas. Añádase a esto otra cosa y es que ninguna dellas claramente es contra la luz natural y engáñanse mucho los que piensan que el Alcorán está lleno de cosas contra las leyes humanas»([67]).

Es quizás difícil encontrar de parte de un sacerdote cristiano una alabanza del Corán como ésta del P. Ignacio de las Casas. Es interesante recordar, como prueba de su estima del Corán como libro religioso, la actitud a su respecto mostrada en 1569, antes de ser jesuita, en la instrucción catequética de un anciano alfaquí norteafricano en la que actuaba como intérprete de uno de los jesuitas del colegio de Córdoba. Ante la dificultad del alfaquí en aceptar la fe cristiana, Casas le suplicó que no hiciera nada contrario a su religión, sino sólo que rezara la oración del Corán «condúcenos al camino recto» (azora 1, 5/6)([68]). Esta azora introductoria, *Al-Fatiha* (la abriente), o *Hamdu* (alabanza), que era como el *Padrenuestro* musulmán, Casas la había oido recitar y no es improbable que la hubiera él mismo rezado de pequeño.

Su opinión sobre el Corán, expresada en una conversación mantenida con un renegado, compañero en su viaje a Trípoli de Siria, encerraba implícitamente estima por sus valores y rechazo por el peligro que suponía para la ley evangélica, al mismo tiempo que insinuaba a su interlocutor que la razón de no aceptar el libro era precisamente el haberlo comprendido: había leído el Corán y, si le hubiera gustado, habría ya abrazado la ley de Mahoma([69]).

En cuanto a la propagacíon del Isḷam, Casas hacía ver en su «Información» al papa Clemente VIII, en 1605, la urgencia de «ir a predicar contra esta [...] secta a tantas y tan grandes provincias como tiene ocupadas» y el obstáculo para ello de no tener «oy la Iglesia ningún hombre de quien fiar semejantes impresas siendo obli-

([67]) Ibidem, 57v-58. Casas afirmaba que los musulmanes, al oir o leer las confutaciones del Corán de los doctores y predicadores cristianos que atribuían al libro cosas que no decía, no les daban fe alguna, se convencían de que los contradecían «por puro odio y mala voluntad que tienen a los Arabes» y les aplicaban un proverbio en su lengua que Casas traducía «Impiissimum est reprehendere quod ignoras» (probablemente tomado del Corán, azora 3 60/67) Ibidem, 58v.

([68]) ARSI, *Hisp 141*, 186; González de Santalla, *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, 2, 47-48.

([69]) Ibidem, 197.

gación tener muchos»([70]). Por esta razón, y con vistas también al apostolado entre los cristianos orientales, suplicaba al papa, con la esperanza de que se le habían de «mover las paternales entrañas a compasión y misericordia», que mandara a las órdenes religiosas formar, como había sido su tradición en siglos anteriores, hombres eminentes en la lengua árabe, una vez terminados sus estudios teológicos. Estos sujetos formados de este modo:

> «servirán a la Iglesia de predicadores, no solamente contra la [...] secta de Mahoma, que ocupa todo el África y toda el Asia mayor y menor, y tan gran parte de nuestra Europa, y se extiende hasta la India, con los grandes reynos del Mogor, y a entrado en China, pero aun para reduzir tantos millares de schismáticos que usan esta lengua por común vulgar y propria, como son los Jacobitas, los Coftos, con todos los del Preste Joan, los Nestorianos, los Melchitas y otros muchos»([71]).

Con el provincial de Castilla era más explícito. El Pontífice Romano tenía obligación, como «Vicario del Redentor en la tierra», de tener «personas que puedan yr no solo a reduzir las ovejas perdidas, sino a desengañar las que piensan salvarse fuera de la Iglesia, pues todas son almas redimidas con la mesma pretiosa sangre»([72]).

Los deseos de Ignacio de las Casas se cumplieron. Cuando escribía estas últimas frases, en enero de 1607, hacía más de diez años (1596) que Girolamo Dandini, S. J. había sido enviado a los maronitas por Clemente VIII. Su misión duró unos meses([73]). En 1609, un año después de la muerte de Casas, los jesuitas se establecieron en Constantinopla, aunque hubo que esperar aún cerca de veinte años más hasta su establecimiento definitivo (1627) en las tierras de Siria visitadas por Casas([74]).

Francisco de Borja DE MEDINA S. J.

Institutum Historicum
Societatis Jesu
via dei Penitenzieri 20
00193 - ROMA

([70]) BL., *Add 10.238*, 61, 204v-205.

([71]) Ibidem, 62.

([72]) Ibidem, 208.

([73]) P. DIB, *L'Église Maronite*, 2 vols., Beyrouth 1962, 1, 138ss.

([74]) H. FOUQUERAY S. J., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, 5 vols., Paris 1910-1925, 3, 200ss.; 4, 355ss.

DOCUMENTO I

Relación de Ignacio de las Casas (ca. 1600)

(Texto de Pedro de Guzmán, S. J., ARSI, *Cast 35/II*, 331-335)

Sumario: 1. — Destino de Ignacio de las Casas y sus compañeros a Oriente y finalidad de la misión. 2. — Audiencia pontificia. 3. — Viaje de Roma a Venecia y a Oriente. 4. — Visita al monasterio de Qannūbīn en el Monte Líbano. 5. — Costumbres de los maronitas. 6. — Conversación de Casas con el patriarca maronita. 7. — Viaje a Trípoli y a Alepo. 8. — Visita al patriarca jacobita en Caramid (Casas no va). 9. — Visita a Alepo del obispo armeno Azarías. 10. — Segunda visita al Monte Líbano (Casas solo). 11. — Expulsión del cónsul inglés de Trípoli. 12. — Oposición al nuevo calendario. 13. — Peregrinación a Jerusalén. 14. — Viaje de vuelta.

1. Misión a los Jacobitas

El año de 1581, fue embiado deste collegio(1) un Padre, que fue el Padre Ignacio de las Casas, a una larga missión no sólo fuera de la Prouincia sino fuera de Europa. Porque fue a los Jacobitas en la Siria parecióme ponerla aquí algo a la larga aunque summando lo que al mismo padre de su boca oý.

Estando el Padre en este collegio, le ordenó nuestro Padre General Aqua Viva [sic] fuese a Roma por este año de 1581(2) y después de algun tiempo se effectuó esta missión que por orden del Summo Pontífice se hiço.

Fue el Padre a esta missión y vn obispo eligido para esto y vn seglar que sabía la lengua, doctor en cánones y capellán del Cardenal de Sancta Scuerina(3) y aunque esta missión fue propia de este cardenal, porque era el protector de aquella nación, pondré lo que al padre y a sus compañeros toca por auer salido de esta Prouincia.

(1) Segovia.

(2) Las razones de la llamada de Casas a Roma en 1581 las hemos indicado supra p. 128. Aquaviva a J. Suárez; Id. a Casas. Roma, 20 julio 1581. ARSI, *Cast 3*, 24v.

(3) *y un seglar*: error manifiesto probablemente del copista, o del amanuense al dictado. No consta de la existencia de este acompañante de Abela. Éste era el «doctor en cánones y capellán del Cardenal de Sancta Severina». La frase hay que corregirla suprimiendo «y un» y leyendo: «un obispo elegido para esto, seglar [esto es *secular* en oposión a sus acompañantes *religiosos*] que sabía la lengua, doctor en cánones...».

Fue también con ellos el padre Leonardo San Angelo Rector que era del collegio de Sena y vn hermano de nuestra Compañía. El obispo era Maltés llamado Leonardo Abela. Entrando en la capilla del Papa, le conoció el Papa y dixo a un Cardenal cómo no se partían y assi se traçó con más breuedad la partida, pero no pudo ser hasta los 12 de Março 1583.

El intento desta missión era reducir a todos los patriarchas orientales y particularmente los que tocauan a la Siria y Mesoportomia [sic], assi griegos como de otras naciones * cismáticas y, para esto, les escribía Su Sanctidad con mucho amor y veras. Lleuauan también el palio patriarchal al nueuo patriarcha electo de la nación jacobita(4), el qual decía que era muy hijo de la Yglesia y que su Sanctidad le embiase a visitar, de lo qual fue ynformado Su Sanctidad [331v] de su antecessor de este patriarcha(5), el qual por justas caussas auia venido a Roma y dado la obediencia en su nombre y de toda su nación a la silla Apostólica y por su ausencia el clero de esta nación auían elegido a vn hermano suyo(6) por patriarcha. Y es de saber que todos los patriarchas son professos religiosos de San Bassilio, y San Antonio los quales ni comen carne ni visten lienço.

También les lleuauan la reformación del calendario Gregoriano hecho en varias lenguas.

2. Entrándose a despedir del papa, les dio tan grata audiencia que les detubo tres horas hablándoles con mucha familiaridad y con amor encareciéndoles la missión y el desseo del buen successo. Al despedirles, hauiendo dicho un 'Nunc dimittis', dijo con lágrimas: 'Deus uos ducat, et reducat, et nos [sic] seruet incolumes'(7).

(4) Ignacio David (Dāwūdšāh). Vid. supra.

(5) Na'matallāh. Vide supra.

(6) Se le da en otros documentos el nombre de *hermano*, pero era en realidad *sobrino*. LEVI DELLA VIDA, *Documenti*, 6[3].

(7) Sant'Angelo narra también esta audiencia del papa de modo más extenso. Dice: «L'anno 1583 essendo io con dui altri della Compagnia destinato da N.P. Generale per la missione d'Antiochia andai ad offerirme con li miei compagni alla f.m. di Papa Gregorio XIII, et havendoli con alcune breve parole monstrato la promessa dell'animo nostro come figliuoli della Sede Apostolica, non solo in quell'impressa ma anche in tutte gli altre che fossero per serviggio d'Iddio et della Santa Sede Apostolica, ci rispose con paterno et pio affetto in questo modo: 'Siamo già sicuri dell'animo bono de padri della Compagnia come anche siamo certi che il Padre Generale in questa missione havrá fatto elettione di persona che sia di quella sufficienza et parti che si ricercą per il bisogno spirituale di quelli paesi, et essendo il fin vostro andare in diversi parti del mondo habbiamo da sperare che Iddio vi agiuterá et vi prestará gratia d'eseguire quanto da noi si pretende e desidera per il che quelli genti riconoscono la verità e tornino alla luce'. Ci esortò

---

* *repetido*: como de otras naciones

3. Partieron de cassa del Cardenal Sancta Seuerina con otros de la Compañía que yban al Cayro a acompañar a otro Padre que estaua allá para la reductión de los christianos del Cayro(8). Embarcáronse en Benecia en compañía del Duque Dolica gran Mariscal de Polonia(9) que yba en hábito de peregrino con poca gente a Hierusalém. Llegaron a Candía y Chypre a donde el arçobispo(10) les hospedó con regalo. En Chypre se vieron en peligro de Turcos por decir missa entre ellos, a una missa comulgaron todos los compañeros. En Trípoli les hospedó el señor * Mapheo Mora veneciano y Juan Baptista de Horatijs(11).

Desde Trípoli se va subiendo y se passa el Antylíbono [sic] y luego el Lýbano, tierra viciosíssima, aunque de montaña. Viuen en este monte, en lo

---

poi con parole assai efficaci et con caritativo et paterno affetto a pigliare di bon animo l'impresa et che per serviggio di quell'anime non dovessimo perdonare ne et pericoli et travagli del mare et dela terra et che c'apparechiassimo al patire per amore d'Iddio et procurare con ogni possibile sforzo nostro di fare capaci quelli Patriarchi della verità de nostri dogmi et purgarli dell'errori et insegnarli la vera dottrina della nostra fede. L'ultima volta che andassimo tutti per ricevere da Sua Santitá l'ultima licenza et benedittione, ci esortò al medesmo monstrando veramente interno et paterno zelo della reduzione et salute di quei populi orientali desiderando che si riducessero tutti all'amore et obedientia della Sede Apostolica. Perciò dicea che dal canto suo no havea da perdonare ne a fatiche ne a spese ne ad oro ne ad argento per la salute et conversione di quelli genti pro quibus Christus mortuus est. Alla fine poi dandoci la sua benedittione ci disse: 'Deus vos incolumes servet et sospites ducat et reducat'. Al che io rispose 'Amen, ita fiat in virtute huius sanctae benedictionis'». Bibl. Vat., *Fondo Boncompagni-Ludovisi D5*, 250-250v.

(8) Estos eran el P. Francisco Sasso y el H. Francisco Bono que iban a Egipto para juntarse al P. Juan Bautista Eliano. SACCHINI, 3, 27.

(9) Krzystof Micołaj Radziwiłł, Duque de Olika. Polonia y el Gran Ducado de Lituania estaban unidos en una misma corona y un mismo parlamento, pero conservaban cada una de las dos naciones su propio jefe supremo del ejército. Radziwiłł, llamado el «Huerfanito», lo era del Gran Ducado de Lituania.

(10) Se entiende del arzobispo de Candía que en este tiempo era el noble veneciano Lorenzo Victurius: *Hierarchia Catholica* 3, 197. A partir de la ocupación turca de Chipre en 1571 se extinguió el arzobispado de Nicosia con sus sufraganeos: *ibidem* 275.

(11) Esto es, Juan Bautista de Hierónimo (di Geronimo) que aparece junto a Maffeo Mora (o Moro) en los otros documentos utilizados más arriba. Estaba en Levante por comisión de Regolo degli Orazii (de Horatijs) banquero boloñés por cuyo medio Santa Severina hacía sus transacciones monetarias con Oriente: *Santoro's Audiences*, 56, 67s, 75. Vid. supra p. 140.

---

* *tachado*: Mora Veneciano

alto, solos christianos en muchas poblaciones sugetas a un moro([12]) el qual no reconoce vassallage al Turco ni él se atreue a conquistarle, que puede poner en campo 20.000 christianos de aquellas montañas, flecheros y arcabuzeros. Son todos muy cathólicos sujetos a la Yglesia desde el Concilio Lateranense([13]) y, aunque ha auido entre ellos errores, son por falta de maestros, que assí lo testifican ellos a todos y aora últimamente, auiendo dado la obediencia al Papa Gregorio 13, han admitido el Concilio de Trento por medio de los de la Compañía([14]). Subieron al monte vigilia de [332] los Apóstoles San Pedro y San Pablo, que para ellos era la quaresma que vsan las naciones orientales hacer a los mesmos Apóstoles por quince días de ayuno. Posaron en cassa de un arcipreste([15]) cassado, porque entre ellos es ussado y admitido por la Yglesia Romana. Y assí al despedirse los padres del Pontífice, les mandó tres cossas, que no tratassen del celibato ni les obligassen a él, ni el comulgar sub utraque specie y celebrar in fermentato y que no les * prohiuiesen sus penitencias públicas antiguas conforme a sus cánones. Sólo les aduirtió no dexassen comulgar a los niños de teta conforme a su costumbre.

4. A la mañana llegaron a un monesterio de nuestra Señora de Canubin([16]) que es todo él en peña viua y las celdas en peñas. Al vajar por vn repecho de dó se descubría el monesterio oyeron tañer dos campanas, que auía días

([12]) Este «moro» era, al tiempo de la visita de Casas al Monte Líbano, el emir druso Qorqomāz de la familia Ma'n. Su padre, Fajr al-Din, había sido investido por el sultán Selim I, en 1516, de la dignidad de sanyac-bey. Los emires del Líbano dependían sólo nominalmente del bajá turco de San Juan de Acre. Cuando se escribía esta relación el emir del Líbano era el hijo y sucesor de Qorqomāz, Fajr al-Din II, llamado el Grande, que lucharía contra los turcos y extendería su dominio más allá del Líbano. Protector de los maronitas buscaría la alianza de los príncipes cristianos en España e Italia. P. Dib, *L'Église Maronite*, Beyrouth 1962, 2, 47-145.

([13]) Casas sigue la opinión común en aquel tiempo de la ruptura de la Iglesia Maronita con Roma y su reconciliación en el IV Concilio de Letrán (1215). Modernos investigadores niegan tal ruptura. Para una discusión del tema: P. Dib, *L'Église Maronite*, Beyrouth 1962, 1, 11-58, 138.

([14]) Esta misión se encargó a Juan Bautista Eliano que fue en dos ocasiones: la primera acompañado por Tommaso Raggio (1578-1579) y la segunda por Juan Bautista Bruno (1580-1582). A esta segunda misión había sido destinado Casas. Los decretos del Concilio de Trento fueron aceptados por la Iglesia Maronita en el sínodo celebrado en 1580 en el monasterio de Qannūbīn en presencia de Eliano y Bruno. P. Dib, *L'Église Maronite*, Beyrouth 1962, 1, 196.

([15]) Arcipreste en la Iglesia Maronita no era solo un título o cargo sino una función derivada de una ordenación especial. Ibid., 1, 269-272.

([16]) Qannūbīn, corrupción árabe de coenobium (koinobion=vida común).

---

* *tachado*: se la prohibiessen

no auian oydo en el Oriente, repicándolas y salían por la puerta del moncsterio en processión más de quarenta religiosos Basilios, aunque son ellos de San Antonio de professión, vestidos de negro, graues, modestos, que mouieron a lágrimas con la memoria que se refrescaua de aquellos antiguos padres del yermo. Al fin venían dos obispos y dos arçobispos, y * el patriarcha[17], los arçobispos, y obispos con turbantes al modo antiguo açules y blancos, el patriarcha más graue que todos. Fueron a vesarle la mano, dióla excepto al obispo, abraçándoles con mucha venignidad, y preguntando en lengua arábiga, que es su lengua vulgar aora, cómo quedaua Su Sanctidad y sus hermanos los cardenales y respondiéndole, y tratando otras cossas se voluieron al monesterio.

Entraron en la yglessia con solemne processión. Es aqueste monesterio donde aquella Sancta Marina se fingió hombre y viuió en él con nombre de Marín y la leuantaron el testimonio y crió el hijo. Con la qual tienen todos aquellos christianos grandíssima deuoción y passan sus huessos por agua para las enfermedades[18].

5. Por ser día de San Pedro, diéronles después [332v] de comer bien, a nuestro modo latino, porque ellos quando ayunan no comen hasta la noche. Asistió el patriarcha a la comida sin comer. A las quatro de la tarde los conuidó a su missa solemne la qual quiso decir él por honrra de su venida, porque ellos no dicen más que una missa cada día, un día uno, otro otro. A la misa comulgan todos los demás. Por hacerles honrra dijo missa de pontifical, embió a preguntar quál les daría más gusto celebrar en ázimo suppuesto que él tenía autoridad del Pontífice para hacer lo que quisiese, respondieron que gustarían digese missa a su modo. Tardó en la missa cerca de tres horas asistiendo todos su frayles con mucha modestia siempre en pie sin sentarse y lo mesmo hace el vulgo todo, que oyendo la campana acudieron de todos los pueblos como a día de fiesta, aunque no lo era para ellos.

Dicha la missa fueron los monjes a zenar, que hasta aquella hora no se han desayunado, pues comulgan a la missa, lo qual guardan en tres quarcsmas y la mayor guardan con tanto rigor aun los del vulgo que antes se dejan morir, que quebrar un dia de ayuno, y se escandaliçarían de ver a un enfermo comer vn hueuo. En este tiempo los monjes ni veuen vino ni comen pescado sino solas yerbas y legumbres y aun essas sin aceyte o muy poco.

La segunda quaresma es quince dias antes de nuestra Señora de Agosto, que llaman la quaresma de la Virgen. La vltima, la de san Pedro; guardan cassi tanto rigor en estas dos como en la passada excepto quc comen algún pescado y el patriarcha reparte algún poco de vino a los muy viejos. El bulgo las ayuna estrechíssimamente.

(17) Sergio ar-Ruzzi que acababa de suceder (1581) a su hermano Miguel. P. Dib, *L'Église Maronite*, Beyrouth 1962, 1, 136s.

(18) Para la leyenda de Santa Marina vid. *Bibliotheca Sanctorum* Pontificia Università Lateranense. Roma 1961-1987, 8, 1165-1170.

---

* *tachado*: al fin

Cenaban los padres según su costumbre en el suelo, como todos los religiosos orientales y aun el bulgo, sentados a la larga, como en refitorio, hechando los pies atrás. Antes de sentarse a çenar están todos en pie a la bendictión, cruçadas las manos y abiertas las palmas hacia el cielo. Començó el patriarcha su bendictión en aráuigo, todos respondían en la mesma lengua, y dicho el Pater noster, [333] se sentaron a comer abundantemente, aunque malas comidas, yeruas, nauos, ceuollas, auas, varios platos desto y pan cassi centeno y subcinericio; por la fiesta repartía el patriarcha a algunos poco más de medio vasso de vino.

6. Estando cenando, el patriarcha, antes que veuiese, quiso brindar al modo de la tierra desde allí al Papa, que es significación de mucha humildad y reconocimiento, y hauiendo respondido con humildad el obispo y los demás, estando el Padre Ignacio a su lado, vuelto a él, le dixo estas palabras: «Padre Ignacio, si en la nación maronita ay alguna falta o error en cosas de lo que pretende la Yglesia Romana o el Concilio Tridentino que hauemos admitido, puedo decir con verdad que tiene la culpa el Pontífice por no hauer embiado gente que nos instruya y enseñe, pues somos tan obedientes, y vuestro general, pues ymbía los suyos a las Indias no se quiere acordar de nosotros que somos los primeros christianos y tan obedientes, etc.' Dixo esto con tanto affecto que enterneció a todos.

Halláronse a sus maytines, que comiençan a la media noche y duran hasta de día, no tienen vancos en la yglesia ni choro sino todos estan en pie o de rodillas o postrados, y porque auía viejos de setenta o ochenta años, los quales no faltan a su choro, tienen a la puerta de la yglesia una manada de muletas y los muy viejos que no se pueden tener toman dos para arrimarse, los otros una, pero ha de passar de sesenta años.

7. Estuvieron allí unos pocos días consolándolos y animándolos y porque su missión no era para ellos por entonces, se voluieron a Trýpoli para disponer la partida a Alepo de Syria damascena, que es el emporio de toda aquella región, y donde entran muchas requas de mercaderías de varias partes del Oriente.

Llegados a Alepo, estaua un trecho fuera de la ciudad esperándoles la nación veneciana con su yntérprete, que saben demás de la lengua ìtaliana, turquesca, arábica y las demás orientales. [333 v] No les dejaron apear hasta la posada, que es una cosa no hussada entre los Turcos ver forasteros christianos a cauallo por su ciudad y auía alcançado esto la nación por ser legados o embajadores del Papa([19]). Y assí se parauan a verles por las calles como a cossa nueua. Regalóles mucho el cónsul([20]) con toda la nación.

8. Estuvieron allí más de tres meses en el qual tiempo se redujo un jeníçaro de los graues, renegados del Turco. Trataron aquí de verse con el Patriarcha

([19]) Radziwill hace alusión a esta costumbre. A él y a su séquito les hicieron los turcos bajar del caballo al llegar a Damasco: *Hierosolymitana Peregrinatio Nicolai Chrr. Radzivilli*, Brunsbergae 1601, 32.

([20]) El cónsul de Venecia en Alepo era en este tiempo el caballero veneciano Piero Michel. *Relazione*, 157.

de los Jacobitas, que estaua quatro jornadas([21]) de esta ciudad. Escriuiéronlc, y prometió verse con ellos y viendo que tardaua le pareció al cónsul de Venecia, que pues el Padre Ignacio sauía lengua aráuiga, la qual sauía también el obispo, se vistiese como mercader y fuese a ver el intento deste patriarcha, del qual dubdaua toda la nación veneciana y tenía por cierto que no se vería con ellos. No se efectuó esto porque al Padre le dió una larga enfermedad y fue permissión del Señor, porque, según lo que supieron después, le tenían tramada la muerte los mismos Jacobitas.

Tardando las vistas se determinó la partida a Caramid([22]) en la riuera del Eufratres. No pudo el Padre yr por su enfermedad y assí se huuo dc voluer con el hermano a Trýpoli de la Syria. Fue el obispo con el padre Leonardo Sancto Angelo a verse con el patriarcha y no huuo remedio de verle aunque posaron en su mesmo monesterio.

La respuesta fue por vía de su prouisor([23]), que en su monesterio entrc sus religiosos auia varias voluntades, y que ya auían entendido que quería dar la obediencia al Papa y temía que entendiendo sus monjes que hauía dc abjurar las opiniones de Dióscoro y Euthiquetes [sic], a los quales veneran como sanctos, no sólo sus monjes le procurarían la muerte sino que todo el pueblo le apedrearía y assí conuenía se partiesen luego antes que se entendiese auía sido la venida más que a ver aquel monesterio, que dentro de pocos días se vería con ellos en Alepo. Voluiéronse y auiendole esperado algunos meses y no venido, hicieron el viage de Jerusalém.

9. Estando en esta ciudad([24]) vino un obispo armeno llamado Azarias([25]) a la puerta de cassa y se puso las insignias de obispo. Estubo todo el dia tratando en nombre de su patriarcha al qual auía persuadido la reductión a la Sede Apostólica; trató de reducir toda la nación. Era hombre muy abstinente y penitente leýdo en la Escriptura, y Sanctos Padres griegos. Prometieron vissitar a su Patriarcha como le vieron. Offreció el patriarcha embiar al Azarías a dar la obediencia al Papa, lleuó Dios al patriarcha, el pueblo eligió al Azarías y assí no se hiço tan presto esta embaxada aunque después acá se ha efectuado([26]).

10. En Trýpoli vissitó el padre otra vez a los religiosos del Lýbano pidiéndolo ellos con grande instancia. Estuuo allí algunos días oyó muchas confessiones generales, o cassi todos se confessaron con él. En Trýpoli, el tiempo que allí estubo, se hiço mucho seruicio al Señor reduciendo algunos de la nación melquita, que son griegos, aunque ablan en aráuigo, a la obediencia de la Yglesia.

([21]) Según Sant'Angelo estaba a diez jornadas. Sant'Angelo a Aquaviva. Alepo. 4 enero 1584. ARSI, *Gall 106* 163.

([22]) Qara Amid: Diyarbakir, residencia del patriarca jacobita.

([23]) Tomás, hermano de Dāwūdšāh.

([24]) Alepo: *Relazione*, 156.

([25]) Azarías I Yulfa, católicos de Cilicia, sucedió al patriarca Jayatun II Zentuzi: Ibidem 156-157. *Santoro's Audiences*, 71.

([26]) Azarías envió a Roma al obispo Juan en 1585. *Santoro's Audiences*, 71.

11. Acaeció aquí que, auiendo benido a aquella ciudad un cónsul de la nación inglesa a assentar cassa allí, quiso entroducir sus heregías en algunas de las naciones orientales, particularmente en la maronita tan cathólica, diciéndoles mal del Papa, ayunos, missa, etc. Auiendo el Padre entendido esto, juntó a los más de los venecianos, trataron del remedio, ellos lo tomaron muy bien y trataron del remedio con tiento por estar entre enemigos, salió Dios a su caussa y permitió que los mismos Turcos y geníçaros que defendían a estos ingleses en su cassa, asalariados, viéndolos que se professauan por christianos y que ni oýan missa ni se confessauan como los demás orientales y latinos, ni ayunaban y que comían carne los viernes y la Quaresma, les començaron a cobrar tanto odio, pareciéndoles que eran atheístas sin Dios y gente mala, que ellos mesmos los hicieron voluerse con mucha pérdida de crédito [334 v] y hacienda y fue mucho prouecho para todas aquellas naciones.

12. Partióse el padre a Jerusalén con su compañero adonde le aguardauan los otros compañeros, y después de auerles ynformado del nuevo calendario aunque muchos le repugnavan y contradecían, y el Padre trauajó bien en esto, la nación melquita y jacobita le prometió no hablar mal de él, los Maronitas dijeron que estuan aparejados como súbditos de la Yglesia con peligro de la vida a obedecer aunque no admitiese esotras naciones el calendario([27]), que son diez y nueue naciones([28]). El Papa respondió que les agradaua aquella obedencia y que se sobreseyese por entonces.

13. Partiéronse a Hierusalén mudado el traje como los sacerdotes maronitas porque los moros y turcos respectan a los sacerdotes. En Jope posaron en la cassa de Joseph y Abarimathia [sic]([29]) que es de los frayles franciscos. Llegó la requa de Egipto y preguntó el Padre por el Padre Baptista y sus compañeros([30]). Supo estaua allí y que venía a Hierusalén, fuélos a ver, viéndolos los turcos abraçar tanto decían 'hermanos deuen de ser y no se parecen'. Fueron quatro de la Compañía, dos padres y dos hermanos, hasta Hierusalén. A la puerta de la ciudad les aguardauan los padres franciscos porque yba el obispo con auctoridad Appostólica.

Hiço órdenes el obispo dentro del Sancto Sepulchro. Hiciéronse solemnes processiones cinco de la Compañía y el obispo y más de quatro mill personas Jorgianos y Griegos que se hallaron allí.

([27]) El calendario gregoriano fue impuesto en la Iglesia Maronita, unilateralmente por iniciativa del patriarca José ar-Ruzzi, sobrino y sucesor del patriarca Sergio, en 1606. P. Dib, *L'Église Maronite*, Beyrouth 1962, 1, 142.

([28]) Error de transcripción o de escritura al dictado. Debe decir: «diez *o* nueve naciones».

([29]) Idem. Debe decir: «Joseph *ab* Arimathia».

([30]) No consta de esta ida de Baptista Eliano a Jerusalén. Sí de la de sus compañeros Francisco Sasso y Francisco Bono. Los dos padres eran Casas y Sasso y los dos hermanos Lanci y Bono. G. Lebon – G. Levenq, *Missionnaires Jésuites du Levant dans l'Ancienne Compagnie, 1523-1820*, Beyrouth 1935 (Pro manuscripto) 119.

14. Buelto a Trýpoli, tubo el Padre Ignacio orden del Papa y nuestro Padre assí para volverse por su poca salud como para dar quenta de sy conuenía proseguir la missión y si se esperaua algún fructo.

Embarcóse en Trípoli. A sus compañeros dieron de palos porque no se apearon delante de un exército de turcos. Los renegados son los primeros que acuden a estas obras.

Disputaron con muchos judíos y moros en el Oriente. Viniendo el Padre Ignacio reçando una vez a cauallo le alcançó un renegado. [335] Trató con él de la vanidad y muchas mentiras del Alcorán y aprentándole el padre se redujese, respondió: 'estos hijos y mugeres lleuan a muchos al ynfierno'([31]). Otras veces le encontró, prometióle que se auía de reducir, y muchos lo hicieran si durara la missión y huuiera operarios que supieran la lengua.

Voluiendo del Oriente en un nauío francés, pareciółe a un francés era el Padre Ignacio un inquissidor que auía embargado un nauío de libros bedados y quemádolos. El pyloto y otros concertaron matarle secretamente, porque en effecto se parecía al inquissidor, y dándole una puñalada hechar fama que hauía caýdo en el mar. Un francés amigo le auisó, pero tomóle juramento no digese nada. El Padre lo hiço, y dos meses viuió en este temor con recato, de noche el rosario y un Christo en las manos. Dió un memorial a un amigo de algunas cossas que hauía de hacer. Al fin llegó a Malta, allí en el puerto les hiço una plática afeando el casso, el qual no pudieron negar. De allí fue a Roma a dar quenta al Papa y al Cardenal de Sancta Seuerina y a nuestro Padre General.

DOCUMENTO II

Relación autógrafa de Ignacio de las Casas (23 enero 1607)

(British Library *Ms Add 10.238* 210-211v)

Summario: 1. — Destino a Oriente. 2. — Necesidad del aprendizaje del árabe para el apostolado con cristianos y no cristianos. 3. — Conversación con el patriarca maronita. 4. — Mahometanos. 5. — Judíos. 6. — Obligación de enviar predicadores a Oriente.

1. [210]... Queriendo la Silla Apostólica embiar una embaxada al Patriarcha Antiocheno y a otros el año de mil y quinientos y setenta y nuebe y no

([31]) El mismo caso o parecido en T. González, *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, Dilinga 1688, 196-198. Este autor traduce al latín el texto del *Itinerario* de Casas: «heu! respondit, vereor, ne uxores & filii mei me in infernum trahant».

teniendo personas seguras que supiessen esta lengua [arábiga] hizo que nuestro Padre General me embiasse a llamar desta Provincia de Castilla, y aunque llegué a la muerte en Alicante y murió nuestro Padre General en este tiempo, el que fue elegido, que es el presente, me mandó continuar mi viaje,
2. y el año de mil y quinientos y ochenta y tres pasé en Oriente y [210v] ví la necessidad tan precissa y urgente que ay de aver muchos que, con letras sagradas, sepan la lengua arábiga, ansí para los infinitos schismáticos que están en sus herrores, más por no aver quien los saque dellos que por pertinacia, como para la conversión de otros infinitos.

3. El Patriarcha de Monte Líbano, que es maronita, me dixo estas palabras: 'si tenemos herrores en la fe, la culpa es y será del Papa y no nuestra, pues no embía quien nos enseñe, que nosotros ni podemos saber, ni estudiar, estando tan oprimidos, pero estamos prontos para obedecer al Pontífice Romano'. También añadió: 'tiene la culpa vuestro General que, como embía a las Indias que es más lexos, podría embiar acá a padecer, y fueran bien recibidos y hicieran fruto'. No finjo ni encarezco cosa, y assí dixe a nuestro Padre General y al Cardenal Sancta Severina para que se lo refiriesse al Papa.

4. [211] Convertiránse también muchos mahometanos, y aun se dispusieran a entregarse a nuestro Rey, por estar cansados del cruel dominio de los Turcos: assí me lo dixeron hartos alárabes y otros mahometanos, que sólo ellos bastaban para acabar a los Turcos si tubieran cabeça y quien les hiciera espaldas.

Vi algunos destos mahometanos, aun de los tenidos por grandes alfaquíes entre ellos, tan dudosos y con deseos de saber la verdad que me daba notable compassión y lástima el que no ubiesse muchos christianos que se andubiessen entre ellos combirtiéndolos secretamente con la sana doctrina y sancta vida y exemplo, y tengo por muy cierto que se desterrara fácilmente esta diabólica secta del orbe si ubiesse obreros y ministros tales.

5. También se hiziera fruto notable y cosecha en los judíos y si ubiera de escrevir lo que en esto vi y prové, con verdad causaría compassión y moviera aun a lágrimas. [211v] Déxolo por no ser largo.

6. Siendo todo lo dicho verdad llana y teniendo el Vicario de Christo obligación a acudir a tan gran parte del orbe y tan próximo, y siendo todos los Eclesiásticos sus ministros, y más los religiosos que se dedican a esta conversión, y en particular la Compañía que haze professión particular de atender a ella y se obliga con particular voto de enseñar a los rudos y niños y con especial al Romano Pontífice; viendo y entendiendo que en esto le harán particular servicio y ayuda y agradadrán tanto al Redemptor, parece claro que deben tomallo con veras y, si todas las naciones de la Christiandad están obligadas a esto, mucho más lo están los españoles y déstos aquellas partes y Provincias que professan mejores letras y embían a tantas partes del orbe valerosos soldados, assí en las armas como en letras.

DOCUMENTO III

Instrucciones de Aquaviva

(ARSI, *Inst 188*, 296v-297)

Instruttioni per il P. Leonardo Sant'Angelo e P. Ignatio suo compagno nella missione per Antiochia del mese di marzo 83.

Il fine che si pretende in questa missione è che aiutino e siano come instrumenti del Rvmo. Vescovo di Sidonia in tutte le cose dell'Istituto nostro che appartengono alla salute di quei popoli et però dipenderanno in tutto da S.S. Rma. et a Lui in questa parte obediranno come a capo della missione, et rapresentandosi alcuna occupatione di promovere altrove il servigio di Dio, se ben gli potranno proporre con ogni humiltà et modestia quello che lor pare in Domino, tuttavia staranno alla sua dispositione, riputando che quello sia volontà di Dio Nostro Signore et maggior suo servitio, et di più se studiaranno in ogni loro conversatione mostrar a S.S. Rma. ogni riverenza et sumissione conservandosi con Lui in grande unione carità et intelligenza.

Per esseguir bene tutto questo et rendersi degni instrumenti di quanto a Dio benedetto piacerà per mezzo loro operare, sarà necessario che procurino di star uniti quanto più potranno con sua Divina Maestà per il che si sforzaranno di non tralasciar l'oratione, et essami quotidiani della loro conscienze et la solita frequenza di sacramenti et anco l'osservanza delle regole nostre in quanto dal luogo et occupationi sarà loro concesso. Di poi aiuterà anco il dar a tutti in ogni loro attione essempio chiaro d'una religiosa et inculpabil vita. Et finalmente ancora servirà per questo il tenere una conversatione et prattica amorevole et soave mostrando verso tutti viscera di compassione et amore con puro zelo della loro salute senza ombra nessuna d'interesse di cosc di questa vita.

Sopra tutto havranno cura di conservar tra di se l'amor fraterno et unione schivando ogni occasione non solo di disgusto et alienatione, ma anco di disparere et diversità di opinione preveniendosi invicem honore come dice l'Apostolo, et con tutti gli altri fraterni ufficij, perchè questo suol servire non solo per impetrare da Dio maggior influsso di gratia ma anco per mitigar con la dolcezza della carità i travagli del viaggio et dell'altre fatiche.

Il superiore di nostri sarà il P. Leonardo, et però tutti gli porteranno quell'amore et obedienza che farebbero a noi stessi, et perchè egli possa in ogni occorrenza più consolarli se gli concedono tutte quelle facoltà privilegij et gratie in foro conscientiae che habbiamo et che possiamo concedere et nel foro esteriore quelle che ai rettori di nostri collegj ordinariamente si sogliono concedere. Di più gli raccommandiamo caldamente la consolatione di suoi compagni, et in particulare la sanità del P. Ignatio, poichè ne ha assai bisogno, et non meno la sua stessa, più ancora che si stessero nei collegij et case

della Compagnia si perchè con tai travagli et disaggi gli occorrerà haverne più bisogno, si anco perchè con l'infirmità di alcun di loro ne verrebbe maggiormente impedito il servigio Divino. Et quando pur disponesse Nostro Signor che alcuno in viaggio, overo poi nel luogo s'ammalasse si sovvenga con la debita carità, amministrandogli tutti quegli aiuti et sussidij così spirituali come corporali che sarà loro possibile.

Siano avvertiti che si bene la remissione et tepidezza suole apportare gran danno all'imprese del servitio di Dio, non di meno spesse volte non manco suol nuocere il troppo fervore et zelo, et però procureranno in ogni loro attione procedere con la debita maturità et prudentia, et in particulare si guarderanno di trattar con Turchi di cose della fede perchè oltre la poca speranza di frutto con essi, verrebbero a metter in pericolo il frutto che con gli altri si spera.

Et benche il dar nuova del successo de la missione tocherà principalmente a Mons. Rmo. poi ch'egli ne ha il carico principale da S. Beatitudine tuttavia dovranno essi ancora quando gli occorrerà commodità darci spesso ragguaglio del suo stato, et della speranza che havranno, et anco giudicando così in Domino, potranno scriverne talvolta all'Illmo. Cardinale avvertendo però due cose, l'una che non diano avisi si non molto fundati con verità et prudenza, et doppo haverli prima ben considerati et conferiti fra se; ne parlino del Rmo. di Sidonia se non con molta reverenza, et commendatione di sua virtù. Et l'altra che non s'intromettano in negotij di stati o governi civili, nc mandino qua simili novelle, ne d'altre cose che non appartengano all'intento di questa missione.

Havranno facoltà d'assolvere ab heresi, et apostasia a fide in foro conscientiae tutte quelle persone che in quei paesi occorrerà che n'habbino bisogno avvertendo però che nell'uso de nostri privilegij non nasca occasione d'offensione a Mr. Vescovo, col quale vanno o ad altri prelati.

Quando occorra alcun dubbio la cui risolutione dipenda dal Rmo. il P. Leonardo lo conferirà col padre Ignatio, et intenderà volontieri il suo parere, et poi potrà risolversi con quello che secundum Deum gli parrà migliore.

GINO K. PIOVESANA S. J.

G. K. Skovoroda (1722-1794) primo filosofo ucraino-russo

Skovoroda viene giustamente considerato il «primo filosofo» ucraino-russo. Precede in ordine di tempo A. N. Radiščev (1479-1802), altro pioniere del pensiero russo. Ma lo antecede anche perché Skovoroda, nato nell'attuale Ucraina e studente dell'Accademia Mohiliana di Kiev, é frutto singolare e moderno della cultura di Kiev che tanto aveva contribuito a una certa modernizzazione della vecchia Moscovia. Radiščev é stato detto il «culmine dell'Illuminismo». Skovoroda é invece un precursore di tanti filosofi-teologi russi del secolo scorso (si pensi a Chomjakov, a Solov'ëv e ai loro successori del secolo ventesimo). Né l'uno né l'altro ebbero veri seguaci. Sono

* *Abbreviazioni*

ČIŽEVSKIJ = D. ČIŽEVSKIJ, *Filosofia G. Skovorody*, Warszaw 1934.
DANILEVSKIJ = G. P. DANILEVSKIJ, *G. D. Skovoroda*, in *Sočinenja*, vol. 8, Sankt Peterburg 1893.
ERN = Vl. ERN, *G. S. Skovoroda*, Moskva 1912.
FLOROVSKIJ = G. FLOROVSKIJ, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris (1937) 1981.
FUHRMANN = J. T. FUHRMANN, *The first russian Philosopher's Search fot the Kingdom of God*, in L. B. BLAIR, ed. *Essays on Russian Intellectual History*, Austin-London 1971.
GITERMANN = V. GITERMANN, *Storia della Russia*, Firenze 1980.
JOUKOVSKY = A. JOUKOVSKY, *L'Academie de Kiev, lieu de formation de Skovoroda*, in P. PASCAL, ed., *Skovoroda philosophe ucrainien*, Paris 1976, pp. 24-27.
LUCKYJ = G. N. LUCKYJ, *Between Gogol and Ševčenko: Polarity in the Literary Ucraine 1798-1847*, München 1971.
PASCAL = P. PASCAL, ed., *Skovoroda philosophe ucrainien*, Paris 1976.
POLIŠČUK = F. M. POLIŠČUK, *Hryhorij Skovoroda*, Kyijiv 1978.
POPOV = N. M. POPOV, *H. Skovoroda*, Kiev 1969.
SATTA BOSCHIAN = L. SATTA BOSCHIAN, *L'illuminismo e la steppa*, Roma 1976.
Soč. I & II = GRIGORIJ SKOVORODA, *Sočinenija v dvuch tomach*, Moskva 1973.
Tvory I & II = HRYHORIJ SKOVORODA, *Tvory v dvoch tomach*, Kyijiv 1961.

OCP 55 (1989) 169-196

però antesignani di due aspetti caratteristici del pensiero russo: Skovoroda di quello mistico o religioso; Radiščev di quello illuminista e radicale. Skovoroda forse ebbe dei contatti con massoni. Infatti, logge massoniche esistevano allora a Kiev, a Pietroburgo e a Mosca. Skovoroda peró non amava «sette» e «non conosceva i Martinisti»([1]). Florovskij tuttavia sentenzia, con la sua usuale incisività, che il «misticismo-pietistico» massonico trovò in Skovoroda la sua più «originale espressione». Radiščev, che appartenne formalmente alle logge, sembra averne tratto ben altra ispirazione([2]). Ma la massoneria, come si sa, ha assunto molti e svariati aspetti.

Il binomio Skovoroda-Radiščev é suggestivo, anche per la terza caratteristica di tanto pensiero russo moderno, cioé per quello che viene chiamato l'antropocentrismo morale. In Radiščev é molto piú sociale, per la sua difesa dei servi della gleba. In Skovorada l'antropocentrismo é fondato sul «conosci te stesso». Ma, senza forzare troppo il parellelismo e limitandoci a Skovoroda, bisogna sottolinearne la modernità nel proporre i problemi filosofici dell'etica e della religione. L'Accademia Mohiliana aveva avuto e aveva, ai tempi di Skovoroda, dotti professori di filosofia, non ignari neppure del pensiero occidentale moderno. Dai loro manuali traspaiono nomi nuovi e qualche nuova idea, ma senza alcuna elaborazione personale del pensiero moderno. Skovoroda invece sviluppa quasi un sistema e, pur basandosi su schemi scolastici, ha il suo personale modo di por-

([1]) *Tvory* , II, p. 524 e p. 17 di questo saggio. Cito spesso anche l'edizione di Mosca *Soč* I o II, preziosa per le note; manca però degli originali in latino di Skovoroda, come pure «traduce» certe parole in russo. Ha anche indici dei nomi e delle cose, ma invano si cercherà «Cristo» e «*bog*», la maiuscola per Dio nel testo naturalmente non é mai usata. C'é anche una edizione di Kiev del 1973: *Povne zibrannja tvoriv v dvoch tomach*, Kyijiv 1973.

([2]) Florovskij, pp. 119-120. Secondo la *Ukrajins'ka Radjans'ka Encyklopedija*, Kyijiv 1962, 8, col. 530-31, la prima loggia massonica fu fondata a Kiev nel 1784 e altre ne furono create alla fine del secolo, oltre che a Kiev, a Charkov, Odessa e Žitomir. I massoni furono tra i primi a pubblicare qualche scritto di Skovoroda nel *Sionskij Vestnik*, 1806. Per Radiščev vedi: A. N. Pynin, *Russkoe Masonstvo*, Pietroburgo 1916, p. 568; G. Vernadskij, *Russkoe Masonstvo*, (1917) Düsseldorf 1970, p. 270. A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightment to Marxism*, Stanford Cal. 1979, p. 20. Walicki non parla di Skovoroda come neppure A. A. Galaktionov-P. F. Nikandrov, *Russkaja filosofia*, Leningrado 1970. Probabilmente Skovoroda viene considerato un ucraino *tout court*.

re, per antitesi, con simboli e allegorie, questioni su Dio, sulla natura, sull'uomo e sul cosmo, e specialmente, ha un suo modo inquisitivo e dubitativo di ragionare che solleva più problemi di quanti non ne risolva e costituisce vera e propria novità. Se la scolastica di Kiev offriva delle certezze, non solo nei dogmi ma anche nella filosofia, con Skovoroda si passa a un ardimento di pensiero da farci dubitare della sua stessa ortodossia(3). Alcuni vorrebbero che avesse composto una specie di catechismo per dei settari, i *duchobory* («lottatori dello spirito»), nati a quel tempo in Ucraina. Miliukov lo considera «un'anima di settario» e Ern almeno un «settario potenziale». Si sa del resto come l'ultimo Tolstoj, che riduce tutta la fede a un moralismo razionalista, avesse care le idee di Skovoroda(4). Uno zelante difensore della ortodossia di Skovoroda, il Fuhrmann, nega recisamente che egli avesse idee illuministe. È vero, ammette il Fuhrmann, che Skovoroda parla di Dio come di una forza impersonale, ma non lo chiama mai il «Grande Orologiaio» né, si potrebbe aggiungere, il Grande Architetto, concezioni di puro stampo massonico. Anzi, il suo Dio é turbato dai peccati dell'uomo e suscita timore e amore(5). Gli studiosi sovietici gli attribuiscono invece una forma di panteismo tendente al materialismo, perché secondo Skovoroda la materia é eterna. Accentuano infine il suo anticlericalismo e perfino le sue idee socio-politiche, colte nel suo amore per il popolo sofferente(6).

La gamma delle interpretazioni si potrebbe molto arricchire. Esse sono segno indubbio dell'interesse che Skovoroda suscita fra i moderni ucraini, sia sovietici, che nell'emigrazione, ma anche della

(3) V. D. Bonč-Bruevič, il segretario di Lenin, fu il primo a pubblicare nel 1912 una edizione «critica» delle opere di Skovoroda che rimase incompleta. Faceva parte, come 5° volume, del «materiale per la storia e per lo studio del settarismo russo e dei Raskolniki». Lenin approverà l'idea di Bonč-Bruevič di erigere un monumento a Skovoroda. I settari erano considerati «utili» al bolscevismo per la loro avversione allo zar e alla Chiesa Ortodossa, loro persecutori.

(4) P. MILIUKOV, *Očerki istorij russkoj kultury*, č. II, Sankt Peterburg 1902, p. 113. ERN, p. 326. Per Tolstoj e *duchobortsy* vedi SATTA BOSCHIAN, pp. 113-14. Vedi anche POPOV, pp. 139-40 e altri autori sovietici sotto indicati.

(5) FUHRMANN, pp. 58-59.

(6) I. A. TABAČNIKOV in *Istorija filosofii v SSSR*, Moskva 1968, I, pp. 398-41. Per altre interpretazioni vedi ČIŽEVSKIJ, p. 5, che ne conta circa 250.

complessità del suo pensiero, che si presta a contrastanti spiegazioni. Skovoroda oltre che in quanto filosofo, é noto come narratore di favole e autore di canzoni molto popolari nella sua nativa Ucraina. Infatti, in questa duplice veste di fabulatore e cantastorie, raccolse i villici durante gli ultimi 25 anni di vita. Vestito di una grigia e rozza *svýta* (casacca ucraina), con una bisaccia a tracollo, dentro la quale teneva la Bibbia e qualche manoscritto, con bastone del pellegrino e il flauto (amava molto il canto e la musica, come in genere gli ucraini) questo «filosofo itinerante», detto per il suo dialogare filosofico «Socrate russo», creò attorno a sé una vera leggenda.

Prima però di descriverne la vita, devo spiegare perché l'ho chiamato filosofo «ucraino-russo». Che Skovoroda si formi intellettualmente a Kiev l'ho già accennato e vi tornerò in seguito. Ma in che lingua ha scritto? Ebbene, ha usato il russo dei dotti del suo tempo, che non era certo quello di Puškin; ma si é pure servito di parole, costruzioni e frasi che sapevano di ucraino e che nell'edizione delle sue opere (Mosca, 1973), vengono «tradotte», per chiarezza, in russo moderno. L'edizione delle opere fatta a Kiev (Kyijiv 1961), oltre che essere una edizione «critica», differisce ben poco da quella di Mosca. Linguisticamente la terminologia filosofica di Skovoroda é imperfetta, non altrimenti che quella di Radiščev. Essa si preciserà negli Anni 40 del secolo XIX. Skovoroda scriveva in russo perché il russo era la lingua letteraria dominante. Mentre nell'Ucraina dei secoli XVI-XVII si scriveva ancora «un ruteno di cancelleria e slavo ecclesiastico», nel secolo XVIII la russificazione politica e linguistica dell'Ucraina era generale(7). Ci fu nel 1798 il tentativo di I. Kotljarskij, «padre della letteratura ucraina», di scrivere nel vernacolo ucraino. Si trattava però di un poema burlesco, fatto per il popolo, che preferiva il vernacolo ucraino al russo. In questo genere Kotljarskij ebbe qualche imitatore. Ma quando il Puškin ucraino, I. Ševčenko tentò qualcosa di più, rivendicando per il suo popolo il diritto a una lingua nazionale, egli fu arrestato, nel 1847, e l'ucraino letterario venne soffocato sul nascere(8). Non fu pertanto una «scelta» quella di Skovoroda di scrivere in russo, ma una necessità. La

(7) F. E. Sysyn, *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil* 1600-1653, Cambridge, Mass. 1985, p. 28 e anche pp. 26-36.

(8) Luckyj, pp. 11-15 e *passim*.

russificazione linguistica aumenterà anche negli strati inferiori della società con la creazione delle «scuole popolari», istituite da Caterina II(9).

Un'altra domanda sorge spontanea. Aveva forse Skovoroda una coscienza nazionale? Rispondiamo che non la ebbe nel senso di Herder, per il quale una cultura, per essere originale, deve esprimersi in una «comunità nazionale e nella lingua nazionale»(10). Dopo Herder ci vorranno le guerre di Napoleone, altri fattori e, soprattutto, l'istruzione per risvegliare il senso nazionale di molti popoli d'Europa. Il primo biografo di Skovoroda, M. Kovalinskij, riferisce che Skovoroda «preferiva l'Ucraina [zona di Charkov] alla Piccola Russia [zona di Kiev], per la sua aria e le sue acque...» «Chiamava solitamente la Piccola Russia sua madre, perché vi era nato e l'Ucraina sua zia, per avervi soggiornato a lungo...»(11). Facendo la lista delle opere di Skovoroda, Kovalinskij afferma pure che «talora impiegava il dialetto piccolo-russo e la sua scrittura, amando sempre la sua lingua natía...»(12). Questi indizi non dicono molto sulla sua coscienza nazionale. Gli ucraini insistono, specialmente oggi, nel dire che le sue poesie, le sue canzoni e *Le favole di Charkov* diventarono per Ševčenko e per altri, materiale fecondo per la letteratura ucraina moderna. Anche presso gli scrittori ucraini sovietici, specialmente dopo il 1961 (quelli dello stalinismo furono anni oscuri anche per gli studi su Skovoroda) si nota come egli diventi un simbolo della nazionalità ucraina. Lo chiamano il «primo filosofo e scrittore ucraino». Si noti però che l'ideologia delle Tre Russie, cioé, della Grande Russia, della Piccola Russia e della Bielorussia, formanti non solo unità politica sotto gli zar, ma anche l'unità culturale e linguistica, prevaleva ai tempi di Skovoroda. Questo predominio s'era iniziato nel 1654 quando la dominazione russa prese ad affermarsi su quella polacca. I nobili, gli intellettuali, e gli ecclesiastici ortodossi — che si vedevano finalmente sotto uno zar ortodosso — non mostrarono

(9) FUHRMANN, pp. 34-35, nota 3. Molto negativo é GITERMANN, I, p. 610. Si veda sull'argomento un giudizio più positivo dello specialista in educazione P. L. ALSTON, *Education and the State in Tsarist Russia*, Stanford, Cal. 1969, pp. 17-19.

(10) LUCKYJ, p. 167 che cita H. KOHN, *The Idea of Nationalism*. New York 1961, p. 429 per Herder.

(11) *Tvory*, II, pp. 510-11.

(12) *Ibidem*, p. 535.

molta simpatia per le rivendicazioni cosacche, benché preferissero il patriarcato di Costantinopoli a quello di Mosca(13). Della rivolta di Pugačëv (1773-74), che coinvolse molti cosacchi, salvo però quelli del Don, Skovoroda sembra non essersene neppure accorto.

* * *

La biografia scritta da M. Kovalinskij, conclusa nel 1794, l'anno stesso della morte di Skovoroda, é opera di un discepolo che conosceva bene il suo Maestro e simpatizzava con le sue idee. Essa é la fonte più autorevole per conoscere la vita di Skovoroda e, almeno in parte, il suo pensiero. Studiosi sovietici recenti hanno corretto molte date, precisato nomi e località, classificato manoscritti fornendo date più esatte sul tempo della loro redazione. Di tutti questi recenti lavori in Occidente non si é quasi tenuto conto. Anche per questo ho premesso allo studio del pensiero di Skovoroda questa lunga prima parte sulla sua vita. Proprio perché la vita di Skovoroda si presta troppo ad essere romanzata o stilizzata. Kovalinskij, che ci ha lasciato una bella pagina di letteratura biografica russa del Settecento, pur non scrivendo una «agiografia», ha però insistito troppo sul *podvig* o sulle gesta del suo eroe, tutto impegnato «nella scelta della libertà e del bene» e sempre in lotta contro le vanità del mondo(14). Questo «prologo celeste» rimane astratto anche quando scende dal piedestallo per occuparsi della realtà terrena o umana di Skovoroda; perciò deve essere completato da altre fonti(15).

(13) LUCKYJ, p. 13 calca troppo sulla *aloofness* (disinteresse) degli ecclesiastici ucraini. Vedi invece p. 6 e nota 21 di questo saggio per giudizi più equilibrati sulla questione. L'Accademia Mohiliana agli inizi non era però tanto favorevole alla politica educazionale di Caterina II come si può vedere da un lungo studio in *Čtenija Tserk. Istorič. i Archeol. Obščes. pri Kiev Duch. Akad.*, VIII Kiev 1907, pp. 1-121. Si ricordi anche il caso *unico* in tutta la storia della Chiesa Sinodale russa (1721-1917) di un vescovo *ucraino*, Arsenij Matseevič che seppe opporsi a uno zar. Arsenij si oppose alla zarina Caterina e fu condannato dal S. Sinodo per la sua resistenza di «rozzo cosacco» a morire di stenti in prigione. Naturalmente Arsenij non difendeva l'indipendenza ucraina, ma protestava contro la confisca dei beni ecclesiastici. Per l'influsso di Skovoroda sulla letteratura ucraina vedi POPOV, pp. 142-56.

(14) *Tvory*, II, p. 488.

(15) Per le date e molte altre precisazioni seguo POLIŠČUK.

Grigorij (Hryhorij in ucraino) Savvič Skovoroda nacque nel villaggio di Černuchi, situato a 150 Km. da Poltava, il 3 dicembre (v.st. 22 novembre) 1722. Il padre, Savva, di origine cosacca, apparteneva alla piccola borghesia (*meščanstvo*) e aveva mezzi «congruamente sufficienti». Era, in altri termini «piccolo proprietario terriero», non ricco, ma viveva discretamente coltivando la fertile terra della Piccola Russia(16). A sette anni, Grigorij si distingue già «per la sua inclinazione alla lettura sacra, per le doti musicali, il desiderio di imparare e la fortezza di spirito»(17). Un vero salto di qualità negli studi avvenne per lui nel 1734, cioé, a dodici anni, quando fu mandato all'Accademia Mohiliana di Kiev. Il padre non era sacerdote, come fu ritenuto erroneamente, e si deve tener presente che l'Accademia, nel 1734, aveva ben 722 studenti laici, e solo 380 seminaristi, che erano figli di sacerdoti. La fama culturale di quest'istituzione e il suo spirito democratico, che accoglieva figli di nobili e di cosacchi, di preti e di mercanti, erano ancora vivi ai tempi di Skovoroda. L'insegnamento, che durava 12 anni, era diviso in 8 cicli. Terminati i cicli inferiori (rudimenti di latino, grammatica e sintassi latina, slavo ecclesiastico, «ucraino dei libri», cioè il «ruteno di cancelleria» di cui si é già parlato, polacco e greco) gli studenti facevano un anno di poetica e uno di retorica, in latino ben s'intende, quindi due anni di filosofia e quattro di teologia, in cui manuali erano il latino e il cui insegnamento veniva pure impartito in latino. Quanto alla filosofia che veniva insegnata, si trattava della scolastica del tempo. Stefan Javorskij, che insegnò dal 1693 al 1697, scrisse *Agonium philosophicum* che sembra tradire le idee nominaliste di Duns Scotus e di Ockham; mentre Feofan Prokopovič, professore e rettore negli anni 1704-16, dimostra nella sua *Physica* di conoscere Cartesio, Locke, Bacone e Spinoza. Georgij Koniskij, professore al tempo di Skovoroda, era al corrente delle idee di Giordano Bruno(18). L'indirizzo filosofico e anche teologico dell'Accademia, come del resto dei seminari che venivano organizzandosi in tutta la Russia, furono le riforme scolastiche varate da Caterina II negli Anni '60 del Settecento (Skovoroda lasciò però l'Accademia nel 1753).

Dalla scolastica basata su Aristotele si passò a quella dei manua-

(16) *Tvory*, II, p. 488.
(17) *Idem*, p. 488.
(18) JOUKOVSKY, pp. 24-27.

li di F. C. Baumeister, «popolare per la sua diretta risposta allo scetticismo illuministico»([19]). In teologia il manuale noto come *Doctoris Angelici et Divini*, cioé di Tommaso d'Aquino, venne sostituito dai libri di Feofan Prokopovič, di tendenza protestante, e da vari autori ucraini che accentuarono la natura ortodossa della loro teologia, cosa che prima non si faceva troppo. Le lingue straniere vennero introdotte nel seguente ordine cronologico: ebraico 1738, tedesco 1751, e francese nel 1753. Skovoroda, fra parentesi, sembra non aver saputo una parola di francese; il ché dice qualcosa per chi voglia farne un illuminista. Diverse e spesso poco realistiche sono le valutazioni date sull'Accademia di Kiev. A. Joukovskij rigetta la «tesi antica» che essa fosse solo un centro di scolastica, e sostiene che il barocco kieviano fosse una felice «sintesi delle tradizioni bizantine della Rus' di Kiev e della 'scienza latina', rappresentati dalle acquisizioni del Rinascimento e dell'umanesimo»([20]). Luckyj é del parere opposto, perché il barocco europeo, venuto in Ucraina attraverso la Polonia, data la sua natura «derivativa», condusse a un «asfissiante scolasticismo». Polemizzando con Čiževskij, Luckyj continua: «Se il Rinascimento é da considerarsi anzitutto come un tipo di sintesi fra Rinascimento e medioevo», bisogna dire che allora «nell'Ucraina prevalse il suo aspetto medievale». Ma ben diversamente pensano altri studiosi che affermano la necessità storico-geografica e l'importanza per l'Ucraina di avere una cultura pur «derivativa» e che la scolastica segni «la nascita dello spirito accademico»([21]).

Quando Skovoroda vi arrivò nel 1734, l'Accademia, non era più all'alto livello, degli anni, di Javorskij-Prokopovič. Ma il tramonto ne verrà solo verso la fine del secolo XVIII, e, certamente, il giovane Grigorij l'avrà paragonata vantaggiosamente alla sua scuola di vil-

([19]) G. L. FREESE, *The Russian Levites: Paris Clergy in the Eighteenth Century*, Cambridge, Mass. 1977, p. 259. Vedi per un più completo studio dell'influsso Wolffiano e dell'*Auklärung* tedesca M. RAES, «*The Enlightenment in Russia and Russian Thought in the Enlightenment*» in J. G. GARRARD, ed., *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford 1973, pp. 25-47.

([20]) JOUKOVSKY, p. 28.

([21]) LUCKYJ, p. 12. Ma vedi i saggi raccolti sotto il titolo, *The Kiev Academy*, in *Harvard Ukrainian Studies* vol. VIII, No 1/2, 1984, *passim* per una ben diversa valutazione. La frase «nascita dello spirito academico» é di A. Kniazeff citata da J. CRACRAFT, *Theology at the Kiev Academy during its Golden Age, ibid.* pp. 71-81, qui p. 72, e su cui si ritornerà.

laggio. Egli dovette però interrompere i suoi studi due volte. La prima volta (dalla fine del 1741 al settembre 1744) per andare a Pietroburgo come corista della zarina Elisabetta (1740-60). Questa «allegra imperatrice», che tanto poco aveva del padre, Pietro il Grande, viene quasi lodata da Kovalinskij perché «era amante della musica e della Piccola Russia»(22). Elisabetta amava si la musica, le danze e il fasto. Per la Piccola Russia fece però ben poco, se non fosse che amó appassionamente l'ucraino Aleksej Razumovskij, di bella voce ma di ancor miglior aspetto, che lei nominò maresciallo di campo. Il fratello di lui, Kirill, a 16 anni fu fatto conte, a 18 presidente dell'Accademia delle Scienze e a 22 atamano dell'Ucraina(23). Il soggiorno di quasi tre anni di Skovoroda alla fastosa corte di Elisabetta ha fatto pensare che il suo disprezzo delle cose del mondo, nasca allora. Può darsi. In realtà, quando chiese il congedo, (l'imperatrice era in viaggio attraverso l'Ucraina), Skovoroda lo ottenne col grado di *pridvornyj ustavščik*, che lo qualificava, fra l'altro, a dirigere un coro ecclesiastico(24). Il grado non veniva certo assegnato a chi non avesse avuto una condotta più che corretta e ossequiente. Altro che ribelle nato! A corte poi c'era suo zio, un certo Poltavčev, e i membri del coro, quasi tutti ucraini, erano trattati molto bene(25).

Ritornato all'Accademia nel settembre del 1744, interruppe di nuovo i suoi studi nell'agosto dell'anno seguente. Allora infatti parte per l'Ungheria, al seguito del generale F. Višnevskij, che aveva bisogno di cantori per l'ufficiatura religiosa(26). Col generale ebbe occasione di «viaggiare dall'Ungheria a Vienna, a Budapest, Bratislava e in altri luoghi vicini»(27). Queste ultime tre parole hanno sbizzarito la fantasia degli ammiratori di Skovoroda, che l'hanno dipinto filo-

(22) *Tvory*, II, p. 489.

(23) GITERMANN, I, 532.

(24) *Tvory*, II, 489. *Ustavčik* significa l'*ustav* o rituale della Chiesa, *pridvornyj* naturalmente vuol dire «di o presso la corte».

(25) DANILEVSKIJ, pp. 295-96. Quest'autore da non confondersi con il panslavista N. Danilevskij, ha raccolto dati interessanti su Skovoroda.

(26) *Soč*, II, p. 470 nota 5 e I, p. 6. Anteriormente si pensava che il viaggio in Ungheria fosse negli anni 1750-1753. Così pure é stato precisato che l'insegnamento di Skovoroda al seminario di Perejaslav é dell'anno scolastico 1750-51 e il suo ritorno all'Accademia per la teologia nel 1751 (fino al 1753). Vedi su ciò *Soč.*, II, p. 470 note 5, 6.

(27) *Tvory*, II, p. 489.

sofo itinerante attraverso la Germania del Nord, mezza Europa, fino a Roma(28). Kovalinskij dice solo che Skovoroda cercava di venire in contatto coi più illustri dotti del tempo per avere «nuove cognizioni, quali non ebbe e non poteva avere nella sua patria». Il che gli era facilitato dal fatto che parlava in modo «molto corretto e particolarmente puro le lingue latina e tedesca e comprendeva il greco sufficientemente»(29). Una ottantina di lettere e varie poesie in latino attestano la sua conoscenza della lingua di Cicerone, del quale tradusse il *De senectute*. De suo tedesco si sa molto meno, benché, se non altro, in questo viaggio avrebbe avuto modo di servirsene. La lingua franca fra i dotti era quasi sempre il latino. L'ebraico, Skovoroda lo conosceva ben poco. Tutte le sue citazioni della Bibbia, che si pretende avesse in ebraico nella sua bisaccia, sono tolte da quella slava, detta di Elisabetta. Quanto alla sua padronanza del greco, Kovalinskij é molto sobrio; al contrario, Ern é molto elogiativo, dato che lo vuole collegare al pensiero classico e a quello dei Padri greci. Florovskij osserva, maliziosamente, che traducendo Plutarco, Skovoroda segue più la traduzione latina che l'originale greco(30).

Di ritorno dall'Ungheria, dopo l'ottobre del 1750, Skovoroda che aveva 28 anni, ed era «stracolmo di scienza e di nuove cognizioni», «ma senza un soldo in tasca», si ferma presso amici(31). Gess-de-Kalve, autentico russo nonostante il nome, che aveva avuto contatti «per breve tempo» con Skovoroda, afferma invece che egli andò a visitare il paese natio, ma trovò solo le tombe dei genitori(32). Ad ogni modo é fuor di dubbio che per l'anno scolastico 1750-51 ricevette dal vescovo Nikodim Srebnitskij l'incarico di insegnare poetica al seminario di Perejaslav.

A questo punto si colloca il primo scontro con le autorità ecclesiastiche: il modo con cui Skovoroda insegnava la poetica non era quello tradizionale. S'é detto che Skovoroda seguisse l'*ars poetica* proposta da Tredjakovskij e Lomonosov, cioé in versi tonici più

(28) DANILEVSKIJ, p. 299, cita Gess-de Kalve (*Ukrainskij Vestnik*, 1817, IV kn.) che «fantastica un pò». ERN (vedi nota 30) crede molto ai viaggi di Skovoroda attraverso l'Europa, ad esclusione però di Roma!

(29) *Tvory*, II, pp. 489-90.

(30) ERN, pp. 60-62. FLOROVSKIJ, p. 120.

(31) *Tvory*, II, p. 430.

(32) DANILEVSKIJ, p. 300 per Gess-de-Kalve sempre in *Ukrainskij Vestnik* come anche in seguito.

adatti al russo, e non sillabici come voleva la tradizione o piuttosto l'uso introdotto da Simeon Polotskij. Luckyj tuttavia osserva che i versi di Skovoroda sono sillabici, benché abbiano elementi tonici([33]). Checché ne sia di questa tenzone poetico-clericale, essa finì al concistoro vescovile, nel quale il vescovo fungeva quasi da Grande Inquisitore, mentre Skovoroda gli rispose: «Sceptrum non est plectrum», cioé, «lo scettro non é il plettro» che dà il tono alla musica. Il risultato era scontato: «fu cacciato ingloriosamente dal seminario»([34]).

Così «disonorato» Skovoroda poté però rientrare all'Accademia — e ci voleva la raccomandazione di un vescovo — per il corso di teologia (anni 1751-53) che era frequentato da monaci (attuali o potenziali) e da seminaristi. Egli non finì il curriculum teologico e, raccomandato dal metropolita Timofei Ščerbanskij come uno dei migliori studenti, diventa nel 1754, tutore del figlio del nobile e ricco proprietario di terre, Stefan Tomara di Kovraj, Perejaskav([35]). Sui motivi per cui lasciò l'Accademia e questa volta definitivamente, si é molto romanzato. Si é detto che fece il grande rifiuto di lasciare una splendida carriera ecclesiastica simulando la balbuzie, o addirittura la pazzia, per convincere i superiori che non era fatto né per il sacerdozio né per il monachesimo, che apriva la strada a diventare vescovo([36]). Ma Kovalinskij ignora a questo punto il fatto, mentre parla, in seguito, di un simile rifiuto. È probabile che si confondano i due eventi.

Termina così nel 1753 l'educazione formale di Skovoroda. Aveva 31 anni. Tirando le somme: dal 1751 al 1753, durante due anni di teologia, ebbe come professore Georgij Koniskij, che nel 1751 diventa anche rettore; era allora compagno di studi di Skovoroda il futuro metropolita di Kiev, Samuil Mislavskij([37]). Negli anni 1744-45, Skovoroda studia filosofia avendo come prefetto e professore M. Kozačinskij, noto filosofo e scrittore. Negli anni 1734-41 Skovoroda studia latino, poetica e retorica. Ci sono scarsi dati per questo perio-

([33]) Satta Boschian, p. 97 e anche Pascal, pp. 9-10. Luckyj, p. 38. Per Čiževskij vedi nota 43.

([34]) *Tvory*, II, 490.

([35]) Poliščuk, p. 35.

([36]) *Tvory*, II, p. 491. Kovalinskij ignora la raccomandazione del metropolita, affermata invece da Poliščuk, p. 35. L'episodio della balbuzie e della simulata pazzia viene da Gess-de-Kalve, che «fantastica un pò».

([37]) Poliščuk, p. 35.

do[38]. Gli anni 1750-51 li passa a Perejaslav insegnando poetica; i dieci anni, 1759-69, li trascorre a Charkov, insegnando. Ha il vantaggio di studiare nella biblioteca del Collegio, ricca di 2.000 volumi, parte dell'eredità di Stefan Javorskij. Infine, i cinque anni, 1745-50, passati in Ungheria e dintorni completano e allargano l'educazione ricevuta all'Accademia.

* * *

Negli anni 1754-59 si trova a Kovraj presso i Tomara, eccetto per la breve interruzione del viaggio a Mosca, l'anno 1755. Il giovane figlio del nobile Tomara, Vasilij, studiava poco o era impertinente. Un giorno si sentì dire dal precettore che era «una testa porcina». Le domestiche riferirono la cosa alla padrona. Quella, sdegnata che il suo nobile rampollo fosse così apostrofato, costrinse il riluttante marito Stefan a licenziare Skovoroda, che del resto aveva un contratto solo per un anno. Skovoroda si recò allora a Perejaslav da un amico, «povero in canna»[39]. Si presentò però subito l'occasione di andare a Mosca con «Kaligraf», cioé V. Križanovič, che dopo aver finito l'Accademia di Kiev diveniva professore all'Accademia slavo-greco-latina di Mosca. Quest'ultima era infatti la grande rivale di quella di Kiev, per la «fuga dei cervelli» imposta dal Santo Sinodo, che per anni si rifornirà di rettori, prefetti e professori di Kiev. A mosca, Skovoroda si fermò presso la famosa lavra Troitsa Sergeeva oggi Zagorsk, dove era superiore il «dottissimo Kirill» (Fëdor Ljašenskij), parente del precedente priore, Feofan Čarnutskij, nato a Černuchi come Skovoroda. L'accoglienza deve essere stata ottima, trattandosi di due ucraini, e anche il congedo, «lasciando dietro di sé la fama di dotto e l'amicizia di Kirill»[40].

Appena tornato a Perejaslav, Tomara si fa vivo e rivuole Skovoroda al suo servizio. Ma Skovoroda rifiuta, dice Kovalinskij. Si ricorre a un sotterfugio di manzoniana memoria: un amico di Skovoroda, indotto da Tomara, «lo porta con inganno di notte [dal signore] che dormiva», o faceva finta di dormire. Più fortunati di

(38) *Soč.* I, pp. 5-6 e nota 6.
(39) *Tvory*, II. p. 491.
(40) *Idem*, p. 492 e *Soč.*, II, p. 471 nota 8.

Renzo e Lucia, Skovoroda non reagendo con l'energia di don Abbondio, l'amico e Tomara riescono a persuadere Skovoroda a rimanere. Kovalinskij cerca di salvare la dignità del Maestro dicendo che non si venne a patti quanto «al termine e alle condizioni»([41]). Da allora Skovoroda passa quattro anni tranquilli e i suoi rapporti con il vecchio signore e con il figlio Vasilij sono ottimi. Di Vasilij, che partí per studiare altrove, si hanno belle lettere a Skovoroda, quando si separarono nel 1759. Della madre di Vasilij non si parla più. Skovoroda «nelle ore libere» si sprofonda nella solitudine e nella meditazione della natura e ha, il sogno di cui diremo. Kovalinskij non fa che un cenno indiretto alla sua attività poetica, parlando dei buoni rapporti col vecchio Tomara che invece di offendersi per una poesia che alludeva alla sua età avanzata gli dice: «Amico mio! Dio ti ha benedetto con il dono dello spirito e della parola»([42]). Da altre fonti sappiamo che già a Perejaslav, 1750-51, Skovoroda aveva iniziato a poetare, traducendo anche Orazio. Negli anni 1757-58 tradusse il *De libertate*. Del tempo di Kovraj sono ancune canzoni che entrarono a far parte del *Giardino delle canzoni divine*, trenta composizioni di buon valore letterario, che lo fanno un «vero poeta». La sua é «poesia metafisica e poesia popolare a un tempo, ma, sopratutto vibrata effusione lirica»([43]).

Il sogno, datato con precisione da Kovalinskij, al 24 novembre 1758, é un programma di vita basato su una concezione dell'uomo e delle sue passioni che permeano tutte le classi sociali. Nei palazzi dei grandi signori, Skovoroda non vede che festini e danze, dopodiché «toltasi la maschera si coricavano sui ricchi letti ecc.»; il basso popolo non faceva diversamente, eccetto che per l'ambiente e le modalità: il problema sembra essere sempre quello, il problema del rapporto fra uomo e donna, oggi diremo il sesso; alle fermate delle diligenze, gli alberghi di allora, non si sente che questioni di denaro e ci sono risse continue. Finalmente la forza dello spirito lo porta a una bellissima chiesa, nella festività di Pentecoste, dove «io col diacono celebravamo la liturgia». Al Sanctus (*Svjatyj Bože*) «sentii in-

([41]) *Tvory*, II, 492-93.
([42]) *Idem*, p. 496.
([43]) Satta Boschian, p. 106 che cita (p. 127 nota 52) Čiževskij secondo il quale nel *Giardino*... si ha solo poesia sillabica e senza innovazioni rilevanti. Vedi anche Poliščuk, p. 38 e p. 91 ss. sull'attività poetica di Skovoroda.

ternamente dolcissime gioie che non riesco a descrivere». Ma anche qui «tutto viene corrotto dai vizi»: ricerca del denaro e di banchetti succulenti. La scena, sempre in chiesa e nelle stanze adiacenti, termina con uno spettacolo orripilante. A taluni manca la carne: si ammazza un uomo «vestito di un nero abito, dalle ginocchia nude e dai miserabili sandali». Se ne arrostiscono le ginocchia e i polpacci, strappando e tagliando la carne col grasso che cola e mangiando con avidità. Non potendo sopportare tale bestialità, Skovoroda fugge e il sogno o visione si dilegua. Kovalinskij trae la sua morale, dicendo che anche in un mondo cristiano e pure leggendo la Bibbia si vede che «l'uomo é capace sia di essere ragionevole, angelo in carne, divino-umano, ma anche di essere bestia, illogico e irragionevole»([44]). I commentatori sovietici tirano la loro morale: nel banchetto cannibalesco vedono «l'intransigente posizione» di Skovoroda contro «l'ingiustizia e la ferocia» dei ricchi che sfruttavano le masse di allora. La vittima dalle «ginocchia nude e dai miserabili sandali» non sarebbe altri che Skovoroda stesso([45]). Personalmente mi colpisce invece il pessimismo sadico che Skovoroda ha verso tutti gli uomini, a qualsiasi classe sociale appartengano: i poveri non sono visti in miglior luce dei ricchi e dei potenti, con buona pace degli studiosi sovietici. Il simbolismo fra il sacrificio di Cristo nella liturgia e quello della vittima dell'orgia cannibalesca, se veramente inteso da Skovoroda, si attaglia però bene al suo carattere e, in parte alle sue idee, come in seguito si vedrà.

* * *

Lasciati i Tomara, a Skovoroda viene subito offerto di insegnare poetica al collegio di Charkov, nell'anno scolastico 1759-60. Era invitato dal vescovo di Belgorod, Iosaf Mitkevič, al quale lo aveva caldamente raccomandato l'igumeno Gervasij Jakubovič. Insegnò la poetica (senza scontri come a Perejaslav) e anche la sintassi fino al 1764, continuando a scrivere canzoni per il *Giardino*. . ., un *Carmen* per il compleanno del vescovo Ioasaf e una favola di Esopo([46]).

([44]) *Tvory*, II, 494-96.
([45]) POPOV, pp. 19-20; POLIŠČUK, p. 38.
([46]) POLIŠČUK, p. 38.

Nell'estate del 1760, il vescovo, che ben sapeva delle abitudini di Skovoroda di ritirarsi nei boschi a meditare, l'invita, per mezzo di Gervasij, a farsi monaco, sempre con la prospettiva dell'episcopato, come troppo spesso ripete Kovalinskij. Ma all'amico Gervasij, presso il quale s'era fermato, Skovoroda risponde bruscamente: «Volete che aumenti il numero dei farisei? Voi mangiate di grasso, cantate con sdolcinatezza, vestite mollemente e pretendete essere monaci»? E continua su questo tono insegnando quale sia il vero ideale del monaco(47).

Dal monastero di Gervasij, Skovoroda passa ai boschi della Staritsa, nei dintorni di Belgorod, dato che l'uomo «in nessun luogo, come nella solitudine, scruta sè stesso e non invano i saggi hanno detto che il solitario deve essere zar o bestia». Ma bisogna vincere la noia per sentirsi «zar della solitudine, sacerdote di Dio» e del creato. La noia lo travaglia e nel *Giardino*... esclama:» Oh noia, oh tormento, crudele tormento / ovunque io vada, sono sempre e ovunque» con te(48). Per vincere questa tipica tentazione dell'eremita e per superarne altre, chiama «in aiuto la fede, ma non la ripone nei soli riti esterni, bensì nella mortificazione dell'auto-arbitrarietà dello spirito e di tutti gli altri stimoli che nascono dall'amor proprio. Nella solitudine non rimane a lungo, avendo molte visite e assalendolo continuamente il richiamo dei centri abitati(49). Anche a Staritsa aveva come punto di appoggio la casa di un amico, con una camera e certo del cibo, vivendo modestamente «senza domestico»(50).

Ritorna a Charkov nel 1762 e incontra il giovane Michail Kovalinskij, più volte citato(51). Kovalinskij suscita nel Maestro un tale affetto che scrivendo oggi, con la moda diffusa fra i biografi di scoprire, alla minima allusione, tendenze omosessuali, il problema non si può evitare. Ern l'aveva del resto sollevato molti anni fa. Dopo un esame dettagliato della vita e corrispondenza fra i due, venne alla conclusione che si trattava di un «romanzo spirituale», o di un *eros* filosofico(52). Leggendo alcuni, ma pochissimi, titoli delle lettere e

(47) *Tvory*, II, pp. 497-98.

(48) La traduzione é di Satta Boschian, p. 98, e per la citazione anteriore vedi *Tvory*, II, p. 499.

(49) *Tvory*, II, pp. 498-99.

(50) *Idem*, pp. 498, 520.

(51) *Soč.*, II, p. 471 nota 10.

(52) Ern, pp. 112-34 che (p. 156-57) ricorda pure che un giorno Skovoro-

tenendo conto di quanto in altre lettere si lamenti perché Michail non scriva e non si faccia vivo, si potrebbe rimanere attoniti. «*Salve, mea voluptas*», in ucraino é però ben tradotto: «Salve, mia delizia»; «*Salve, desiderium meum*», ecc. Il contenuto però delle lettere é talmente filosofico-maraleggiante, con inviti alla virtù ed ad evitare il peccato, essendo quello contro la castità esplicitamente menzionato, e le esortazioni al disprezzo delle cose del mondo, sempre col pensiero di Cristo così frequenti, che la tesi di Ern appare la vera(53). Si dovrebbe invece rilevare che la corrispondenza manca di vivacità e di osservazioni concrete sulla vita dei due amici. Non sono certo lettere interessanti.

Kovalinkij descrive le «prime impressioni» del nuovo insegnamento che riceveva da Skovoroda(54). Accentua ovviamente il contrasto tra i vecchi insegnanti, «spesso monaci», e questo nuovo maestro che in sogno, — anche Kovalinskij ha il suo sogno programmatico — gli appare nelle sembianze di S. Giovanni Battista, figura atta a rappresentare la personalità di Skovoroda. La felicità consiste «nella limitazione dei desideri, amando il lavoro e compiendo il dovere assegnato dalla provvidenza di Dio». Skovoroda insegna che tutti gli stati sono buoni, e Dio, «differenziando i singoli membri della società, non ha offeso alcuno». Più oltre registra un episodio, attinente alla disiguaglianza sociale, che ha particolarmente irritato gli studiosi sovietici e di cui addirittura negano l'autenticità. Skovoroda usava chiamare le persone che avevano poco cervello e meno morale civica «gente senza Minerva». Minerva, infatti, di cervello ne aveva da vendere, essendo nata dalla testa di Giove. Un giorno Skovoroda, vedendo un ritratto di Caterina II, esclamò con vivacità: «Ecco una testa con Minerva»(55). A Skovoroda interessava ben poco lo stato

da, indotto a sposare una ragazza, scappò dalla chiesa prima del fatale passo: non aveva mai avuto *sklonnost'* (inclinazione) per le donne.

(53) *Tvory*, II, pp. 221-22, 257-58 per i titoli. Per la centralità di Cristo: p. 220, lettere 3 e 4; p. 253, lettera 16 dove, fra l'altro: «Memento te templum Dei esse. Serva corpusculum castum...» e *passim* tutte le lettere. Su quanto gli costi la negligenza nello scrivere di Kovalinskij, vedi le lettere a J. Praviskij: *Tvory*, II, pp. 390-410 *passim*.

(54) *Tvory*, 500-09 riporta le «prime impressioni»; le citazioni senza riferimenti si trovano in queste pagine, le altre con la pagina esatta non riguardano queste «prime impressioni».

(55) *Soč*, II, p. 471 nota 13 dove I. V. Ivan'o, che cura le note, rileva la

sociale e non pensava affatto che il sistema potesse essere cambiato. Era avverso agli abusi, ma la sua era un'indignazione *morale* contro le *persone* e non contro il sistema. Il che appare subito dopo l'episodio della Minerva. Skovoroda spiega che ciascuno, conoscendo la sua capacità e le sue inclinazioni, deve svolgere le sue mansioni, senza recriminare, recitando la sua parte in quel «teatro che é il mondo», come dirà più tardi al governatore di Charkov, E. A. Ščerbinin, che l'aveva invitato a crearsi una «posizione di prestigio»([56]).

Gli autori preferiti da Skovoroda erano «Plutarco, Filone Ebreo, Cicerone, Orazio, Luciano, Clemente Alessandrino, Origene, Nilo, Dionigi l'Areopagita, Massimo il Confessore» e, dei moderni, «quelli che a loro si avvicinano». Peccato che non specifichi quali per lui fossero i «moderni». Sarebbe molto utile saperlo per spiegare l'origine delle sue idee. Kovalinskij afferma che: «Sopra tutto c'era la Bibbia», mentre il cuore é il «fondamento della vita beata». Anche l'opposizione che c'é nella realtà fra l'interiore e l'esteriore, altra idea, con quella del cuore, cardine del pensiero di Skovoroda, viene illustrata nel caso dell'uomo. L'intimo dell'uomo deve dominare, essere lo zar, del proprio aspetto esterno che é la fonte di ogni male. È quello che i greci chiamano il «genio» che sempre il «buon Socrate» seguiva, ma il genio di Skovoroda é «di origine divina». È notevole la rivalutazione — in contrasto coi vecchi maestri — che viene fatta dei saggi antichi, quali Marco Aurelio, Tito, Socrate, Platone e in genere i grandi del pensiero classico. Mentre i vecchi insegnanti li maledicevano perché pagani, Skovoroda dice che anche loro erano «animati dallo spirito dall'alto» nella loro ricerca della verità. «E se Dio é verità, essi furono suoi veri servitori», altrimenti «la virtù civica sarebbe un nulla presso l'Essere Supremo». Il vero uomo é tutto nel suo seme interiore, come il grano si sviluppa nella spiga, ma «la forza che fa crescere il grano é il capo di tutto il corpo, la segreta realtà del Dio invisibile: riconosci in te la ragionevole forza, la voce divina, l'eterna parola, la destra di Dio... l'immagine del Padre celeste».

«tendenziosità» di Kovalinskij che dedicò anche odi a Potëmkin e Caterina II. Secondo Ivan'o, Skovoroda essendo stato alla corte di Elisabetta, non poteva sentire per gli zar che *otvraščenie*, cioé, «ripulsione». *Argumentum valet contra factum!*

([56]) *Tvory*, II, 511.

Kovalinskij nell'agosto 1764, volle andare «per curiosità» a Kiev. Skovoroda lo accompagna per mostrargli i «santi morti, non il monachesimo vivente». Visitando la antichissima Lavra delle Grotte, dove Skovoroda incontra vecchi amici dell'Accademia, c'é il solito invito a rimanere con loro e la altrettanto scontata risposta: non é la tonaca che fa il frate, ma «la santità del cuore, cioé quella santità del cuore, che non si trova sotto una tonaca, ma [nel fare] la volontà di Dio». I monaci a quella risposta «cambiarono colore»; il che però non impedisce a Skovoroda di fermarsi due mesi presso un cugino monaco, che dirigeva la tipografia del monastero([57]). Come si vede, i frati e anche i ricchi proprietari sono sempre il punto di appoggio di Skovoroda. Questi ultimi, nel 1803, in memoria di Skovoroda, finanziano la nascente università di Kiev, con circa mezzo milione di rubli d'argento. Se non aveva seguaci, Skovoroda aveva certo degli ammiratori. Del resto anche il suo prediletto Kovalinskij fece una brillante carriera nel mondo tanto villipeso dal Maestro. Ha infatti entratura a corte e nel 1772-75 accompagna all'estero Kirill Razumovskij, già menzionato, finendo «*curator*» ovvero direttore della biblioteca dell'università di Mosca, che era dominata dai massoni([58]).

Lasciata Kiev, Skovoroda ritorna a Charkov e ben poco sappiamo degli eventi fra l'autunno del 1764 e il luglio 1768, quando ritorna per un anno ad essere professore al Collegio. L'avvenimento più importante é l'incontro, già menzionto, col governatore Ščerbinin. Ma dalle lettere di Skovoroda degli anni 1865-66 si capisce che la sua attività letteraria continua([59]). Inoltre, le riforme scolastiche, varate da Caterina II già nel 1765 e attuate a Charkov nel 1768, diedero l'occasione di mettere per iscritto alcune sue idee filosofiche importanti. Le riforme comprendevano anche dei «corsi complementari» di aritmetica, geometria, fisica, tecnica delle fortificazioni ecc. Skovoroda, chiamato da Ščerbinin, doveva insegnare agli studenti dei corsi complementari, non un corso di teologia morale come é

([57]) *Idem*, p. 510.

([58]) *Soč.*, II, p. 472 nota 20; Florovskij, p. 119. Per il finanziamento vedi Danilevskij, p. 336.

([59]) Poliščuk, p. 45 che si basa sulle lettere degli anni 1765-66. Il conterraneo di Skovoroda, l'igumeno K. Ljašenskij, gli avrebbe offerto di insegnare alla Troitsa-Sergeeva Lavra.

stato anche recentemente detto, ma il catechismo, la *zakon božij* o «legge divina» come si diceva in Russia comunemente(60). Era una morale con poco «credo» ma molti precetti che specificavano i sacri doveri dei giovani verso i genitori, verso le autotità, zar o zarina per primi. Gli studenti non erano solo nobili, come può apparire dal sotto-titolo del libretto che Skovoroda scrisse, ma di varie classi sociali. Così nacque *La porta iniziale della morale*, scritta nel 1766 e rielaborata nel 1780, l'unica che possediamo. Questo abbozzo di lezioni, che altro non é, ha *in nuce* tutta la problematica del complesso pensiero morale-religioso di Skovoroda, sviluppato poi in altri scritti. Parla della «natura visibile e invisibile» che é lo spirito di Dio, e di «una forza segreta che si diffonde ovunque e tutto domina» e che tutti i popoli ammisero. Essa forma quello che egli chiama «fede universale»(61). A noi possono sembrare innocenti banalità, ma al vescovo di Belgorod, Samuil Mislavskij, già menzionato come compagno di Skovoroda all'Accademia, questo tipo di catechismo non poteva non apparire troppo diverso da quelli che si usavano fino allora. Paragona anche la «Provvidenza in genere», cioé per tutto il creato, a una specie di «astuzia meccanica degli orologi meccanici delle torri» che tutto regola e muove e che «sull'esempio del padre che é sollecito, lo é anche l'essere di ogni creatura»(62). Qui sembra affiorire il «Grande Orologiaio» degli illuministi. Con questo incidente col vescovo di Belgorod finisce nel 1769 la carriera di insegnante di Skovoroda, che allora aveva 47 anni. Inizia il periodo di saggio itinerante, che finirà 25 anni dopo, nel 1794, con la morte.

* * *

La vita di pellegrino di Skovoroda é spesso presentata come un fatale epilogo, quasi egli avesse nel sangue il pellegrinare per la sua origine cosacca, mentre suo padre non si mosse mai al di là del suo piccolo possedimento terreno. In realtà Skovoroda ambiva all'inse-

(60) Vedi, ad esempio, PASCAL, p. 13 che parla di una «chaire de théologie» riservata ai dotti-monaci.

(61) *Tvory*, I, pp. 14, 15, 16.

(62) *Idem*, p. 17 e p. 171 di questo saggio.

gnamento e, pertanto, a una vita stabile. C'é una sua formale petizione per diventare insegnante di catechismo nel 1768. In essa egli chiede «un salario annuo di 50 rubli, con alloggio»(63). Poi, dopo il 1775 e in pieno periodo di peregrinazioni, ne fa un'altra al nuovo governatore di Charkov, D. A. Norov, ma senza successo(64). Del resto tornava spesso a Charkov, che confessava di amare molto. La sua «vocazione di errante» sembra essere più che una scelta, una necessità dettata dai contrasti che le sue idee e il suo modo strano di vivere generavano in molti. Lo si vede anche nelle molte calunnie che si diffondevano su Skovoroda e dalle quali cerca difendersi(65). «Non ho cercato altro», egli dice, «che di insegnare e praticare il meglio per il bene di tutti», ma «sentito questo [i suoi uditori] si gardarono l'un l'altro e nessuno fiatò, nemmeno una parola. Skovoroda fatto un inchino a tutti, se ne andò nella solitudine»(66). E davvero niente altro gli restava da fare. Skovoroda non é mai stato chiamato un *jurodivyj*, o folle per Cristo, perché certo non lo era; neppure uno *strannik*, o classico pellegrino russo che visita luoghi santi, mai o quasi mai mete del suo vagabondare; anche dello *starets* o santo monaco che guida le anime turbate, Skovoroda ha ben poco. Spesso invece fu detto un *čudak* o stravagante e bizzarro, differenziandosi dagli altri, sia come idee che per il comportamento.

Venendo agli ultimi eventi della sua vita, Skovoroda accompagna nel 1770 a Kiev il nobile Sošalskij, che l'aveva ospitato nei suoi domini, e si ferma «per tre mesi, con gioia» nel monastero del suo parente e priore, Justin Zvirjaka(67). A Kiev percepisce un olezzo penetrante di cadavere e passa in altro monastero, presso l'amico Venedikt, dove saprà della pestilenza scoppiata a Kiev. Si trattava della peste causata dalla guerra fra la Russia e le Turchia(68). Ma Kovalinskij, e Skovoroda naturalmente, sembrano non essersene accorti. Kovalinskij invece riporta quello che si può ben chiamare un

(63) *Soč*, II, p. 472 per la supplica a Sčerbinin; *Idem*, p. 473 nota 24 per quella a Norov.

(64) *Idem*, pp. 515-16. Per *čudak* vedi Danilevskij, *Soč*, 8, p. 312 che cita Sreznevskij, *Utrennaja Zvezda*, 1834, kn. 1.

(65) Sreznevskij, *ibid.*

(66) Sreznevskij, *ibid.*

(67) Poliščuk, p. 49.

(68) *Tvory*, II, pp. 517-18. Per la peste *Soč.*, II, p. 472 nota 21.

raptus mistico di Skovoroda a conseguenza dello scampato pericolo della peste. Mentre «fino allora [il mio] cuore venerava Dio come servo; da allora [l'amai] come amico». Sente all'interno di sé «una forza inconcepibile», di «una dolcezza» indescrivibile che «come fuoco» lo divorava e gli faceva «scomparire tutto il mondo davanti a sé; solo sentimenti di amore, di ringraziamento, di pace, dell'eterno, vivificano il mio essere». Pianse abbondanti lacrime di gioia e «sentí una confidenza filiale cosicché si consacrò da allora a una sottomissione filiale dello spirito divino». Prova un senso di «libertà, audacia e speranza», una forza che lo fa «non camminare, ma correre...» e «non gli fa sentire né mani, né piedi come fosse tutto fuoco che arde»([69]). È sempre difficile giudicare casi di misticismo, almeno nel senso cristiano. Ad ogni modo, gli effetti del *raptus*: amare Dio come amico e sottomettersi filialmente a Lui, parlano da sé.

Nel 1771-72 Skovoroda visse principalmente a Ostrogožsk, ora città del Voronež, dove si fermò presso l'amico, colonnello S. I. Tevjašov, al quale più tardi (1776) dedicò l'*Icona di Alcibiade*, tappa decisiva nel pensiero di Skovoroda. La concezione delle due nature: visibile e invisibile; dei tre mondi: macrocosmo, microcosmo e mondo dei simboli; della materia eterna, partendo dal presupposto della materia e della forma, concetti che saranno pare espressi nel 1791 nel *Diluvio dei serpenti*. Anche i dialoghi filosofici iniziano in questo tempo e sono dedicati ai Tevjašov. Il più noto é *La conversazione di cinque viaggiatori sulla vera felicità*, che é del 1775. Altri sono l'*Anello*, 1773, e l'*Alfabeto o abbecedario del mondo*, 1774, con «figure» o simboli biblici che dovrebbero guidare l'uomo nella ricerca, veramente un pò tortuosa, di Dio([70]). L'anno 1775 é caratterizzato dal ritorno di Kovalinskij dall'estero, dopo di aver incontrato a Losanna un certo Daniil Meingard, tanto simile per idee e vita a Skovoroda, da fargli aggiungere in alcuni scritti al nome di Skovoroda quello dell'illustre, ma a noi sconosciuto, svizzero([71]).

([69]) *Tvory*, II, p. 518.

([70]) POLIŠČUK, pp. 50-52. Per una analisi filosofica dell'*Icona di Alcibiade* e *Del diluvio dei serpenti* vedi M. RED'KOS, *Svitogljad H. S. Skovorody*, L'viv 1967, pp. 87-157. A pp. 104-15 tratta della «Materija i forma» in relazione con «la natura visibile e invisibile».

([71]) *Tvory*, II, p. 519.

Non si sa dove abbia vissuto Skovoroda negli anni 1776-77. Per gli anni seguenti si sono precisati nomi e località che sarebbe tedioso enumerare. Interessa ricordare che nel 1780-81 scrisse, nel monastero di J. Svirijaka già menzionato, il *Libretto sulla lettura della S. Scrittura, o Moglie di Lot* che insegna i due sensi della Bibbia, il visibile o letterale e l'invisibile o allegorico. Skovoroda inizia nel 1788-89, ma finisce nel 1791, la redazione del *Diluvio dei serpenti*, già ricordato, che termina con un capitolo che é quasi un inno alla festa delle feste, la Resurrezione(72).

Gli ultimi anni, 1790-94, Skovoroda li passa principalmente presso l'amico A. I. Kovalevskij. Ma a 72 anni, pochi mesi prima della morte, decide di rivedere il discepolo Kovalinskij, che si trovava allora nel villaggio di Choteva, a 55 verste da Orël. Vuole consegnargli i suoi manoscritti e fargli le ultime raccomandazioni. In una conversazione, certamente pilotata da Kovalinskij, che aveva un interesse particolare pei massoni, si viene a parlare delle «sette». Skovoroda osserva che: «Qualsiasi setta puzza di singolarità, e dove c'é una sapienza particolare, là manca la finalità principale e la sapienza essenziale». Continua, parlando delle «sette» massoniche, dicendo: «Non conosco i Martinisti, né [il loro] scopo né le loro dottrine». Ma perché mai diversificarsi con «regole e riti»? Forse per sembrare sapienti? Allora non voglio saperne di loro. Se invece «filosofano con semplicità di cuore, per essere utili alla società, allora li stimo. Ma perché allora volersi distinguere? L'amore del prossimo non conosce sette» essendo la legge della natura impressa in tutti i cuori. «Sia benedetto Dio beato» conclude «che ha fatto il difficile non necessario e il necessario non difficile»(73). Questo, mi pare, dice molto su quanto Skovoroda pensasse dei massoni (i seguaci di Saint Martin formavano la «setta» massonica più diffusa in Russia). Fare, come Florovskij, di Skovoroda il loro epigono é certo una esagerazione.

Un altro argomento delle conversazioni fra Maestro e discepolo fu quello della Bibbia, dato che Skovoroda veniva aspramente criticato, quasi fosse un distruttore del senso di essa. Skovoroda si difende dicendo: «Ma io completo questa storia, e non la annullo» ve-

(72) *Tvory*, I, pp. 572-80; POLIŠČUK, pp. 52-56.

(73) *Tvory*, II, pp. 524-25; in *Tvory*, I, p. 374 il detto é attribuito a Epicuro, il quale non ringrazia Dio ma la «beata natura».

dendo «la sostanza attraverso il senso letterale». Quando io lodo l'eroismo del guerriero, forse ne distruggo la corazza e le armi? Forse contemplando un bel tempio ne escludo i mattoni e il ferro di cui é costruito? ma corazza e armi, mattoni e ferro sono la storia esterna, mentre il coraggio del guerriero e la forma del tempio ne sono l'anima e lo spirito. Il metodo «soggettivista» e non tradizionale di Skovoroda nell'intepretare la Scrittura, appare chiaro anche dalle seguenti parole:

> «Leggo la S. Scrittura con l'intenzione d'impararvi a venerare Dio, a temerlo e amarlo, ad amare il prossimo a sottomettermi ai superiori e a ubbidire alle autorità, a perfezionare il cuore in tutti i suoi rapporti... Ma ricordo sempre che la Bibbia non é la scienza della chimica, ma un libro sacro che insegna la santità dei costumi all'uomo, capace di riceverne l'insegnamento».

Certo la chimica non si impara dalla Bibbia, ma Skovoroda insiste troppo nel vedere (cita la storia di Aronne che distrugge il vitello d'oro) solo l'ombra o il simbolo, come lui dice l'«intendimento» (*razum*) del testo scritturistico. Il tutto perché: «Questo intendimento della storia mi edifica e aiuta il mio perfezionamento interiore molto più» che l'esaminare l'oro del vitello, facendone l'analisi chimica([74]).

Il discorso versa naturalemente sulla morte che Skovoroda sente vicina. «La paura della morte si sente sempre di più nella vecchiaia dell'uomo». Come difendersi? «Non con i ragionamenti che non sono efficaci, ma con la pacifica sottomissione della propria volontà alla volontà del Creatore». Bisogna prepararsi per avere questa disposizione, facendo il bene, donde cresce nel cuore il senso del bene fatto. «Questo senso é la corona della vita e la porta verso l'immortalità»([75]). Skovoroda ammonisce di non misurare premi e castighi, per il bene o il male fatti con criteri umani e non divini. Anzitutto, «la più grande punizione per il male é fare il male, come il più grande premio del bene è fare il bene». L'amore per la virtù e l'operare il bene comportano gioia e pace interiore, mentre amare i vizi e fare il male tormentano la coscienza. Il male contiene pertanto già in sé il fuoco dei tormenti. «Se Dio è ovunque, come può il malvagio essere senza di lui? Non può esserlo affatto! Dio é in lui, giudican-

([74]) *Tvory*, II, pp. 524-25.
([75]) *Idem*, p. 527.

dolo, come vendicatore, quale spina... Lo spirito e l'eternità sono la stessa cosa. Perciò comprendi che la vita eterna é vita eterna»([76]).

Era tempo di partire e il 26 agosto Skovoroda, dopo gli ultimi saluti al discepolo, si mette in cammino per l'Ucraina. Si ferma più del previsto a Kursk e raggiunge, a Ivanovo, Kovalinskij. Questi però é impressionato dalle cattive condizioni di salute di Skovoroda e gli chiede se non fosse il caso di ricevere i riti della Chiesa. Skovoroda sulle prime rifiuta, appellandosi a S. Paolo il quale «stimava che i riti della circoncisione non erano necessari per i veri credenti». Però, temendo di scandalizzare i deboli di fede «adempì tutto, secondo il rituale» morendo all'alba del 9 novembre (v.st. 28 ottobre). Aveva composto il suo epitaffio: «Il mondo mi ha dato la caccia, ma non mi ha mai catturato»([77]).

Oltre a quella di Kovalinskij c'é anche un'altra versione sulla morte di Skovoroda, il quale, sentendola avvicinarsi, si sarebbe scavato la fossa, spegnendosi poi di notte, solo. Questa versione viene da I. I. Sreznevskij che, da buon ortodosso, osserva che Skovoroda «non osservava né i digiuni né i riti cristiani e non andava in chiesa» e in genere giudica severamente l'ortodossia di Skovoroda. Danilevskij riferisce invece l'episodio comunicatogli dal noto slavofilo K. A. Aksakov, secondo cui Skovoroda, assistendo alla liturgia esce dalla folla al momento della comunione. Il prete imbarazzato conoscendo il bizzarro carattere di Skovoroda e temendo di comunicare uno che non si era pentito (un ortodosso deve fare sempre la confessione prima di comunicarsi) gli chiede: «Sai quale grave peccato puoi commettere...»? Ma avutane risposta soddisfacente «lo comunicò volentieri»([78]).

Prescindendo dai particolari, io propendo per la versione di Kovalinskij sulla morte di Skovoroda. Quanto all'episodio sulla comunione é interessante la giudiziosa attitudine del buon prete di campagna che dice anche qualcosa sul problema della «ortodossia» di Skovoroda sulla quale ritornerò.

([76]) *Idem*, p. 529.

([77]) *Idem*, pp. 530-31.

([78]) *Soč*, II, p. 473 nota 29 e Danilevskij, pp. 329-30 che cita Sreznevskij.

* * *

L'aspetto umano di Skovoroda non appare abbastanza dalla biografia scritta da Kovalinskij. Ne risultano semmai le incertezze, i risentimenti, l'instabilità di un eroe sempre in cerca della pace del cuore, mai trovata effettivamente in alcun luogo. Molto più espliciti sono altri autori che scrissero su Skovoroda, i quali però non sempre sono attendibili. Ivan Vernet che conobbe l'ultimo Skovoroda riferisce:

> «Era un uomo intelligente e dotto, ma che carattere! Troppo amor proprio, insofferente di qualsiasi contraddizione; l'ubbidienza cieca, che esigeva dai suoi ascoltatori — *magister dixit* — offuscavano lo splendore dei suoi doni e diminuivano l'utilità che la società poteva aspettarsi dalle sue doti».

Ciononostante, il Vernet conservò una grande ammirazione per Skovoroda, benché questi usasse chiamarlo «testa di donna»([79]). Sreznevskij, già menzionato, sottolinea che Skovoroda godeva di buona fama e tutti consideravano una benedizione averlo in casa, anche per qualche giorno. Coi regali che riceveva «avrebbe potuto farsi un discreto patrimonio». Ma egli rifiutava tutto dicendo di aiutare i poveri. E aggiunge:

> «Skovoroda era buono per natura, aveva un cuore sensibile. Ma, cresciuto orfano, dovette contro volontà abituarsi alla solitudine, e il suo cuore dovette soccombere al giogo della melancolia e inasprirsi. Il destino prese la sua parte: con gli anni crebbe in lui quel gelido sentimento di distacco dagli uomini e dal mondo. la mente di Skovoroda percorse lo stesso cammino: all'inizio buono, scherzoso, a poco a poco diventò difficile, egoista, indipendente, si inselvatichì sempre più e, infine si sprofondò nell'abisso del misticismo.... Mistici e quietisti s'erano allora diffusi in Germania... Allontanandosi dagli uomini, li studiava come un naturalista studia le bestie feroci. Questo stesso Skovoroda dice della sua vita: Cos'è la vita? il sonno di un turco inebriato dall'oppio — un sonno terribile del quale la testa soffre e il cuore si raggela. Cos'è la vita? È un peregrinare. Mi apro una via non sapendo dove andare, perché andare. E sempre vado errando fra pareti anguste, fra cespugli spinosi, rocce montane, con la tempesta sempre incombente, senza sapere dove riparare. Ma — coraggio»([80])!

([79]) Danilevskij, p. 316. Il Vernet ebbe da un amico questa descrizione.
([80]) *Idem*, pp. 311-12: Sreznevskij scrisse in *Teleskop*, 1836 e viene citato anche da Ern, p. 142.

Queste parole messe in bocca a Skovoroda esprimono bene il suo travaglio intellettuale, che era certamente condizionato dal suo carattere. L'ambivalenza del pensiero di Skovoroda crea una spaccatura nel suo animo che si trova fra il mondo ortodosso del passato e il razionalismo illuminista. Lasciando da parte altri problemi, sollevo solo la questione della «ortodossia» di Skovoroda che certo fu un punto vitale per lui, religioso come era e non amante di seguire o creare sette di qualsiasi sorta.

L'ortodossia, cioè la fede e i riti della Chiesa Ortodossa, vissuta da bambino nella sua splendida forma rituale, poi da giovane studioso all'Accademia nei dogmi e nelle dottrine, quindi da adulto come precettore e insegnante in ambienti ortodossi, e infine da pellegrino in moltissimi soggiorni in monasteri e presso proprietari terrieri tutt'altro che eterodossi, l'avevano fortemente segnato. Ma il pensiero di Skovoroda col tempo si evolveva e veniva in contrasto con l'Ortodossia ufficiale, specialmente sull'intepretazione della Bibbia e sul ritualismo eccessivo della chiesa ortodossa. Le sue (o di Kovalinskij) diatribe contro i monaci, e monaci erano tutti i vescovi, aumentarono ancor più il suo estraniarsi dalla Chiesa ufficiale.

Ma le critiche al «clero nero» (i monaci vestivano un saio nero, mentre il clero sposato una tonaca bianca o di altri colori), non nacquero con Skovoroda, né finirono con lui. Le critiche al predominio istituzionale-dottrinale (vescovi e monaci-dotti) del «clero nero» saranno il pane quotidiano di ogni tentativo di riforma della Chiesa russa lungo tutto il secolo XIX, fino alla rivoluzione d'Ottobre. Al più si può chiamare Skovoroda un precursore, benchè egli non si curi di riforme strutturali come non lo fa nel campo sociale. Il suo disincantamento dal pomposo ritualismo della Chiesa è da vedersi in chiave di mentalità moderna, ovunque, insofferente delle strettoie di un esagerato ritualismo e in favore di maggiore spontaneità nel servizio divino. In questo senso, forse, si potrebbe interpretare come «la battuta» di spirito di un intellettuale, la risposta che Skovoroda dà quando gli viene proposto di ricevere gli «ultimi riti», tenendo anche conto della reazione negativa che in un primo momento hanno molti anziani in quel frangente. Del resto la sua conoscenza teologica non gli avrebbe permesso di fare, seriamente, un parallelo fra «il rito della circoncisione» di cui parla S. Paolo con quello degli ultimi sacramenti.

Sulla questione dell'ortodossia di Skovoroda bisognerebbe parlare del suo misticismo in odore di panteismo. Zenkovskij lo avvicina

all'«occasionalismo» di Malebranche piuttosto che al panteismo di Spinoza o di Giordano Bruno, come altri vorrebbero. Ma per giudicare dell'eventuale panteismo di Skovoroda bisognerebbe studiare tutto il suo pensiero. Del resto questa complessa questione non era quella che più preoccupava la Chiesa ufficiale nei riguardi della ortodossia di Skovoroda. Quello che colpiva tutti, e colpisce anche me, è il suo «soggettivismo» nell'interpretare la Bibbia. Non che il metodo allegorico fosse sconosciuto all'Accademia di Kiev. Esso aveva illustri predecessori in Origene, Massimo il Confessore ed era praticato dai professori dell'Accademia per ammettere la teoria copernicana dato che non si doveva prendere in senso letterale che il sole girasse attorno alla terra, come sembrava dire la Bibbia. Ma l'allegorismo di Skovoroda va ben oltre, tanto che Zenkovskij lo chiama «un libero pensatore ecclesiastico»(81). Fuhrmann, che vuole salvare a tutti i costi l'ortodossia di Skovoroda, critica il noto filosofo-teologo padre Vasilij Zenkovskij, che pur doveva intendersene di ortodossia. Fuhrmann difende Skovoroda dall'accusa di un certo panteismo arrivando al punto di trovare in Skovoroda un «soprendente attaccamento» alla Chiesa istituzionale(82). Ma per comprendere quanto oltrepassi i limiti l'allegorismo di Skovoroda basta leggere cosa dice della Bibbia, definita «Sfinge» e ripiena di «bugie»(83). Egli ha poi sempre la pretesa che la «sua» sia la vera e unica interpretazione, quasi non ci siano stati studiosi e interpreti prima di lui e, specialmente, su alcuni passi specifici non ci sia anche una interpretazione «tradizionale» che le Chiese, e non solo quella Ortodossa, ritengono come ufficiale. Fondamentalmente per questo, qualificati teologi ortodossi come Zenkovskij e Florovskij, hanno un'atteggiamento negativo verso l'ortodossia di Skovoroda. Ern stesso, che difende Skovoroda dall'accusa di panteismo, indica bene il suo «settarismo potenziale». Esso sta nel fatto che invece di scegliere la «Pietra», cioé la fede della Chiesa istituzionale, e invece di sottomettersi al suo insegnamento, sceglie la via rischiosa del «principio soggettivo della solitudine individualista nella vita spirituale»(84). Ern fa di Skovoroda il «fondatore del pen-

(81) V V. ZENKOVSKIJ, *Istorija russkoj filosofii*, Parigi 1984, I, p. 81.
(82) FUHRMANN, p. 80.
(83) *Tvory*, I, p. 556; 373-34, 551-54.
(84) ERN, pp. 326-27.

siero filosofico russo»(85). Veramente bisognerebbe dire che é il capostipite del pensiero *religioso* russo moderno che però avrà ben altri sviluppi in Chomjakov, Solov'ëv e nei pensatori russi del secolo XX. Anche in questo senso, Skovoroda é un solitario e un individualista. Radiščev è invece l'antesignano di quello illuminista e radicale.

Termino accennando al grande amore che Skovoroda aveva per Cristo, il che, fra parentesi, lo stacca nettamente dal pietismo massonico. Troppi sono i testi che si potrebbero citare in proposito. Basti il seguente, inviato al suo amico del Collegio di Charkov, Jacob Pravitskij,:

> Qui Christum noscit, nihil est, si cetera nescit.
> Qui Christum nescit, nihil est, si cetera noscit(86).

Parole che naturalmente devono tradursi: «Non é di alcuna rilevanza il non conoscere le altre cose, se conosci Cristo / Sapere tutto il resto non importa nulla, se non conosci Cristo». Altrove dice: «Inveni portum Iesum. Caro, mundus, valete! Sat me jactastis. Nunc mihi certa quies»(87). Cioé,: «Ho trovato il porto, Gesù. Addio carne, [addio] mondo! Mi avete turbato abbastanza. Ora [ho trovato la] pace sicura».

Pont. Ist. Or.
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Gino K. PIOVESANA S. J.

(85) *Idem* 531-42.

(86) *Tvory*, II, p. 398.

(87) *Tvory*, II, p. 62. In *Soč*, I., p. 412 viene inclusa in *Bukvar' o Alfabeto*. Per Cristo nel pensiero di Skovoroda vedi D. TSCHIŽEWSKIJ, *Skovoroda, Dichter, Denker, Mystiker*, Monaco 1974, pp. 213-14 e B. SCHULTZE, *Russische Denker*, Vienna 1950, pp. 15-27.

SEVER J. VOICU

Una nuova fonte dell'omelia In annuntiatione (CPG 3224): Severiano di Gabala, De fide

In un recente articolo Cornelis Datema ha messo in rilievo come l'omelia *In annuntiatione*, posta, a torto, sotto i nomi di Gregorio Nisseno (in greco) e di Gregorio Taumaturgo (in armeno e in georgiano), dipenda da altre quattro omelie greche(1). Tali opere, tutte pseudoepigrafe, sono: 1) ps.-Proclo di Costantinopoli, *Laudatio s. Dei genitricis Mariae* (CPG 5805); 2-3) ps.-Gregorio Taumaturgo, *In annuntiationem Virginis Mariae homm. 1-2* (CPG 1775-76); 4) ps.-Giovanni Crisostomo, *De recens baptizatis* (CPG 3238)(2).

L'utilizzazione di queste fonti si manifesta in circa quattro quinti del testo di *In annuntiatione*. Tuttavia, per una decina di passi piuttosto brevi le analisi di Datema e dei suoi predecessori non hanno evidenziato il ricorso ad opere preesistenti(3). Non è nemmeno indispensabile ipotizzare un tale ricorso; l'ignoto autore infatti non si limita a ripetere passivamente le sue fonti, ma le rimaneggia e le adatta, mostrandosi quindi capace di una sua originalità, che non esigerebbe sempre e dappertutto l'influsso di un modello scritto.

Comunque stiano le cose, vogliamo qui segnalare una quinta fonte di *In annuntiatione*: l'omelia *De fide* (CPG 4206) di Severiano di Gabala, la cui utilizzazione viene evidenziata dalla comparazione fra Ὑπάρχει γὰρ τὸ μυστήριον ἀκατάληπτον καὶ ἀόρατον, ἀναλλίωτον καὶ ἀπερίγραπτον, σιωπῇ προσκυνούμενον καὶ τῷ νῷ καταπληττόμενον (ed. Datema, p. 58, linn. 177-

(1) C. DATEMA, *The Acrostic Homily of Ps. Gregory of Nyssa on the Annunciation. Sources and Structure*, in OCP 53 (1987), 41-58.

(2) Questa omelia figura in un manoscritto greco sotto il nome di Anfilochio; secondo la tradizione georgiana e una parte di quella armena il suo autore sarebbe invece Epifanio. Sulle ragioni per cui ritengo preferibile l'attribuzione ad uno ps.-Crisostomo, cf. S. J. VOICU, *Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore*, in *Lexicon philosophicum* 2 (1986), 73-141, soprattutto pp. 108-112.

(3) Cf. DATEMA, *art. cit.*, p. 45.

179) e Πρῶτον οὖν ἐστιν πίστις ἡ εἰς τὸν θεὸν πρᾶγμα ἀψηλάφητον, ἀκατάληπτον, ἀθεώρητον, ἀπολυπραγμόνητον, ἀκαταζήτητον, ἀκατηγόρητον, σιωπῇ τιμώμενον καὶ νῷ προσκυνούμενον (*Athen. E. B. 211*, f. 38v)(4).

L'interesse di questo minuscolo parallelismo sta nel rivelare anzitutto che l'autore di *In annuntiatione* non si è limitato ad attingere al repertorio festivo, ma aveva una conoscenza più ampia dell'omiletica greca.

Rileviamo inoltre che *De recens baptizatis* e *De* fide sono due testi rari in greco, trasmessi ciascuno solo da tre manoscritti(5), fra i quali non sembrano esserci legami particolari. Il fatto che sia andata persa ogni traccia di quella fase della tradizione in cui le due omelie erano vicine sembra deporre a favore della relativa antichità di *In annuntiatione* (s. VI-VII?).

via Portoferraio 11 Sever J. Voicu
00182 Roma

(4) Cf. PG 60, 767, 3 ab imo-768, 40, dove tuttavia la frase è lacunosa.

(5) Per *De recens baptizatis:* - *Sinaiticus gr. 492*, ff. 55-63v; - *Patm. 181*, ff. 57v-60v; - *Cryptoferr. B.a.LV* (palinsesto).

Per *De fide:* - *Athen. E. B. 211*, ff. 38-43v; - *Paris. A. F. gr. 776*, ff. 92-97; - Roma, *Angel. gr. 110*, ff. 185v-188v. Un quarto manoscritto, Oxford, *Bodl., Auct. E.3.16*, pp. 527-535, è solo la copia del *Parisinus* usata da Savile per la sua edizione.

UGO ZANETTI S. J.

Une seconde copie du livre de Marc ibn al-Qanbar sur la confession

Il y a quelques années, nous avons signalé ici même que nous avions eu la bonne fortune de retrouver le *Livre du Maître et du Disciple* de Marc ibn al-Qanbar dans un manuscrit du monastère de Saint-Macaire, au désert de Scété(1); malheureusement, ce manuscrit n'était pas complet puisque, comme nous le signalions, la fin du texte avait disparu et que, en outre, le folio 11 manquait déjà dans le modèle de notre manuscrit.

Quelques mois plus tard, en feuilletant le *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, de G. GRAF(2), nous avons été frappé par le cinquième traité du numéro 535(3): *«Questions de l'élève à son maître» attribuées (faussement) à Sévère ibn al-Muqaffaʿ, en 8 sections, ff. 110v-170r.* Le nombre de questions correspondait à celui du traité de Marc ibn al-Qanbar, ainsi que la longueur du texte(4); par ailleurs, le manuscrit du Patriarcat Copte Orthodoxe dont il est question contient divers traités de polémique portant sur les questions qui divisent les Coptes des Melkites, et l'ouvrage de Marc ibn al-Qanbar pouvait sans doute entrer dans cette catégorie - bien que son texte, en fait, ne soit guère polémique.

Il restait donc à voir le manuscrit lui-même. Ce fut possibile, lors d'un passage au Caire, grâce à l'autorisation personnelle de SS. le Pape Shenouda III, que nous remercions respectueusement, et à la très grande amabilité du bibliothécaire, le P. Wîsâ d'Amba Bishoï, qui nous a offert toutes les facilités possibles. L'examen s'est révélé concluant: le manuscrit *Theol. 235* du Patriarcat Copte Orthodoxe, fol. 110v-170r de la pagination arabe récente (= fol. 117v-176r de la foliotation en chiffres européens) contient effectivement une copie du *Livre du Maître et du Disciple* de Marc ibn al-Qanbar, entière.

(1) U. ZANETTI, *Le livre de Marc ībn Qanbar sur la confession retrouvé*, dans *OCP* 49 (1983), pp. 426-433. Ce manuscrit est le n° 287 (p. 41) de notre Inventaire: *Les manuscrits de Dair Abū Maqār*, = *Cahiers d'Orientalisme*, XI, Genève, 1986.

(2) *Studi e Testi*, 63 (Cité du Vatican, 1934).

(3) Cf. p. 201 s; il s'agit du manuscrit *Theol. 235* de la bibliothèque du Patriarcat Copte Orthodoxe, décrit au n° 441 du catalogue de M. Simaika et Y. ʿAbd al-Masiḥ (vol. II, 1: Patriarcat).

(4) Ce qui montrait bien qu'il ne s'agissait pas du traité homonyme dû au patriarche Cyrille ibn Laqlaq (*GCAL*, II, 365 ss). Ce traité vient d'être récemment publié au Caire (du moins la première partie, questions 1-12) par Amba Ammonios, évêque d'Esna, et Murād Morqos Būlus - ainsi que nous l'a aimablement signalé Nagi Edelby, du Collège Grec de Rome.

OCP 55 (1989) 199-200

On ne s'étonnera pas que Graf, qui avait tant cherché ce traité, ne l'ait pas reconnu alors même qu'il l'a eu en main et qu'il avait remarqué du premier coup d'œil que l'attribution à Sévère ibn al-Muqaffa' était insoutenable: le savant allemand avait dû travailler très vite(5) et, surtout, il ne pouvait pas encore s'aider de sa monumentale *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, qui était alors en chantier; ce n'est que parce que nous préparons la publication de ce texte que nous avons eu l'attention attirée par les «huit questions d'un disciple à son maître».

Ce nouveau témoin est particulièrement bienvenu pour l'édition: non seulement il comble les lacunes du manuscrit macariote, ce qui est déjà' un apport précieux, mais il permettra aussi d'en améliorer considérablement le texte. En effet, la simple collation a fait apparaître un nombre de variantes très élevé, et notamment la présence de pas mal de «sauts du même au même» dans chacun des deux témoins, qui se corrigeront ainsi mutuellement; comme tout porte à croire qu'ils sont totalement indépendants l'un de l'autre, ils nous offriront donc une garantie supplémentaire lorsqu'ils s'accordent.

La partie perdue à la fin du manuscrit macariote doit correspondre à neuf pages du manuscrit, soit quatre folios et demi; elle couvre en effet les fol. 166r (cinq dernières lignes) à 170r (dix lignes de texte) du ms. *Theol. 235* du Patriarcat, soit 127 lignes, ce qui doit équivaloir à neuf bonnes pages de l'autre témoin, dont l'écriture est moins serrée. La huitième et dernière question retrouve ainsi son intégrité, de même que la première, qui était amputée par la disparition du fol. 11. Par contre, le manuscrit du Caire saute deux pages entières, soit un folio, correspondant à peu près aux fol. 20v et 21r du témoin macariote: distraction d'un copiste, qui aurait tourné d'un coup deux pages de son modèle, ou antigraphe mutilé d'un folio?

Le texte du manuscrit cairote est en tout cas inintelligible à cet endroit, et cela s'ajoute à divers autres indices qui nous montrent que le copiste(6) ne cherchait guère à comprendre ce qu'il transcrivait. On reléguera sans aucun doute ses fautes dans l'apparat critique, mais on sera heureux de profiter des nombreux passages où il nous restitue un texte disparu du manuscrit de Saint-Macaire.

Ugo Zanetti S. J.

(5) Ainsi qu'il le dit dans son introduction (p. VI et p. IX).

(6) Qui s'appelait sans doute 'Abd al-Malāk Bishāra, originaire d'Assiout et demeurant au Caire, comme l'indique le colophon du fol. 288v de la foliotation arabe = 272e en chiffres européens. Toutefois, faute de temps, nous n'avons pas pu procéder à l'analyse codicologique du manuscrit et nous assurer ainsi qu'il était entièrement dû à la même main.

LESLIE S. B. MacCOULL

The Teshlot Papyri and the Survival of Documentary Coptic in the Eleventh Century *

One of the most important survival factors in the life of the Eastern Christian communities under Moslem domination is the continued use of their indigenous languages, not only in the liturgy, but also in administration and as viable means of communication in everyday life. In Egypt after A.D. 641, the history of and the reasons for the eventual death of the Coptic language are still largely unexplored(1), although we know of several signposts along the way of its supersession by Arabic in various spheres of public and private activity. For some time now(2) I have been assembling and studying all known Coptic/Arabic bilingual documentary papyri, with a view to tracing the stages of that process whereby the ancient language of the majority of the Christians of Egypt first shared its space with, and then gave way to, the imported language of the Arab/Moslem conquerors. From as late as the third quarter of the eleventh century of our era we have an archive comprising eleven documents written on paper and parchment in Coptic, of which one is an Arabic/Coptic bilingual. They are conserved at the Royal Museum of Antiquities at Leiden and have recently been published by Michael Green(3). These texts were written in the village of Teshlot (Ταχλοῦτ) (mod-

* A first version of this paper was given at the XVII International Congress of Byzantine Studies, Washington, D.C., August 1986. I am grateful to Dr Jürgen Horn of Göttingen for discussing these papyri with me at the XVIII International Congress of Papyrology in Athens, May 1986. I would also like again to thank Professor Sidney Griffith; Dr Stephen Morse; and, as always, Mirrit Boutros Ghali (Ezekiel 32:15).

(1) The work of Johannes den Heijer of Leiden and Samuel Rubenson of Lund is beginning to deal with some aspects of the process: see den Heijer in *Bibliotheca Orientalis*, 41 (1984) 336-347. Older treatments such as those of J. Simon in *ZDMG* 90 (1936) *44-*45 and W. H. Worrell in *Coptic texts in the University of Michigan collection* (Ann Arbor/London 1942) 297-342 need to be replaced.

(2) L. S. B. MacCoull, *Three Cultures under Arab Rule: the Fate of Coptic*, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, 27 (1985) 61-70; Eadem, *The strange death of Coptic culture*, paper at the London Colloquium on Late Antiquity and Early Islam, June 1986, to appear in *Coptic Church Review*, 10 (1989): from the documentary papyrologist's point of view.

(3) M. Green, *A private Archive of Coptic Letters and Documents from Teshlot*, *Oudheidkundige Mededelingen der Rijksmuseum van Oudheiden*, 64 (1983) 61-122.

ern Dashlut), some 13 miles south-west of Hermopolis/Ashmunein, very near Bawit([4]). They constitute a remarkable witness to the vitality of the late antique notarial tradition in the hands of Coptic-speaking deacons, churchmen who could still, in the reign of al-Mustansir, draw up documents that were useful to and, one assumes, understandable by members of their community.

The Teshlot papers are the archive of Raphael, son of the deacon Mina (Menas), a man of property and local entrepreneur in the Hermopolite nome. In the *editio princeps* they are published, somewhat confusingly, in the order of their inventory numbers. It makes much more sense to consider them in chronological order, as they tell their story.

We first meet Raphael in document no. (F1964) 4.5, dated A.H. 420 = A.D. 1042, Tybi 28 = 23.i. He has bought, for the sum of eight holokottinoi (nomismata/solidi, i.e. at this time gold coins of Arab minting)([5]), a house from Soterichos son of Apollo, at Teshlot. In this first document Raphael is described as 'from Bawit', but as of its completion he settles down in his Teshlot house next door to his eastern neighbor Sisinnios son of Anoup, whose son Michael witnesses the sale and who will recur throughout most of the archive. (Other witnesses are Soterichos' brothers Daniel and Abu-'l-Kheir.) To the south of Raphael's house lives another immigrant, Apa Serenus from Telke, the village due north of Teshlot (Green did not recognize **ⲧⲧⲗⲕⲉ** as a place-name, though it is well attested)([6]). Three years later, in A.H. 423 = A.D. 1045, Raphael makes another purchase (no. 4.4), this time of land (the area and price are unfortunately not preserved), from Sisinnios son of Anoup. In the same year, Raphael's brother, the deacon and notary Gabriel, drew up the deed of sale (no. 4.6) whereby one Cyril son of Daniel, from Teshlot, sold half of his grandfather's house to his own son Peshlin for nine pieces of gold. This ostensible sale may well be really a kind of conveyance *inter vivos* to ensure that the property will remain in the family, of which the seller can proudly name five generations back. And in A.H. 428 = A.D. 1050, five years later still, Raphael buys more land (no. 4.2) from Sisinnios son of Anoup (together with his co-seller Mariham), this time for two gold holokottinoi. His brother the deacon Gabriel witnesses the sale. Raphael appears to be well on his way as a substantial proprietor of Teshlot.

([4]) Attested in Coptic in A.D. 709: *P. Lond.* IV 1461.34. See M. Drew-Bear, *Le nome Hermopolite* (Missoula 1979) 268-269 with references. Green seems unaware of this invaluable reference work. On Teshlot, see now S. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, II, Wiesbaden 1984, 565-566, s.v. 'Dašlūt'.

([5]) On Fatimid coinage in Egypt see G. C. Miles, *Fatimid coins* (New York 1951); M. Bates, *Islamic coins* (New York 1982) 30-31; M. Broome, *A handbook of Islamic coins* (London 1985) 50-54.

([6]) Also in *P. Lond.* IV 1461.33: Drew-Bear, *Nome Hermopolite*, 274 with references. On Telke see now S. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, II, Wiesbaden 1984, 502-504, s.v. 'Dalga'.

Two years later, in A.H. 430 = A.D. 1052, Raphael branched out: he bought a bakery (**ⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲱϭ**), which had originally cost the seller, Maul son of Klauten (himself the son of one of the witnesses of no. 4.4, of A.D. 1045), thirty gold holokottinoi. Raphael's brother Gabriel, the notary and deacon, was the scribe who wrote up this sale (no. 4.1). This document, like the other four preceding it in the archive, is made up according to a familiar and expected pattern of clauses: an invocation (**ⲥⲩⲛ ⲑⲉⲱ** and 'In the name of God first'); statements that the executing party is of sound mind (**ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲛⲟⲩⲥ ⲉⲙⲟⲓ** 'having my wits about me'); waiver of further claims; and, before the signatures of the human witnesses, a circumstantial invocation, 'God' or 'the Lord being witness for us'. To this last there are Coptic parallels in other tenth- and eleventh-century papyri(7). The editor does not comment on this provision and its cultural significance. We see the Christian community coalescing in its own particularism and self-awareness: human institutions may have placed them in a given set of circumstances for over four hundred years, but yet they deal with this fact by invoking awareness of an ultimate authority. (Compare P. Berol. 11348, with the clause 'Christ being king over us'.)(8).

For a gap of twenty-three years we have no further documents from Raphael's archive. We may assume that he carried on and maintained his prosperity as landowning baker of Teshlot. (There is no way of calculating what percentage of the village may have been Christian and what Moslem, or with whom Raphael may have done business with his goods and services. Who actually worked in the bakery, and/or bought the bread?) But by A.H. 453 = 28 Hathyr (24.xi) A.D. 1075 we find among Raphael's papers evidence that he had become sufficiently affluent to act as a moneylender. Document 4.8 presents Abraham son of Thoter, from the village of Meeir (Μοῖραι, south of Bawit, near Qussae(9)), acknowledging that he has borrowed six holokottinoi in gold from Raphael, and promising to repay the loan by Pharmouthi, i.e. in five months' time, by the next year's spring harvest. (Green's reading of line 8, involving the amount of 3½ artabas, makes no sense and should be corrected to something along the lines of 'and having given him written assurance, **ⲉⲩⲧⲣ (ⲁⲫⲟⲛ)**'. Not even precious seedgrain could be worth six gold pieces.)

The loan document comes late in Raphael's life. By that very month of Pharmouthi of the next year we find him drawing up, on the same day (25 Pharmouthi = 20.iv, A.H. 454 = A.D. 1076), two testamentary dispositions of his property (4.3 and 4.7). Both are drawn up by the same notary, Josaphat son of the deacon Pisrael, who describes himself as being from **ⲡⲗⲉϭ**, a place which Green identifies with Kosack's el-Belaghara (p. 114), but which

(7) E.g. BM 487.

(8) Published by G. Möller in *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 55 (1918) 67-74.

(9) M. Drew-Bear, *Nome Hermopolite*, Missoula 1979, 172-173 with references (cf. also 348).

seems to be more readily identifiable with the Greek Πλῆθμις, also near Qussae([10]). (Both documents are also witnessed by the deacon Michael, archimandrite of St. Theodore's monastery at ⲡⲗⲉϭ.). Josaphat asserts both times that he has drawn up the document at Raphael's dictation: but Raphael himself could write, as we shall shortly see. The notary also has both a distinctive hand (Plates 3 and 7) and an individual style of composition. In Josaphat's phraseology, at the opening of a document he has Raphacl declaring that, as far as the circumstances of witnesses are concerned, he grants 'the Lord of all' (ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲙ̀ⲡⲧⲏⲣϥ, 'of the universe') 'and his angels and the witnesses who subscribe the end of this ⲭⲁⲣⲧⲏⲥ' (both are on parchment) 'to be witness for me'. The cloud of witnesscs is formidable indeed. Logically, no. 4.3 was the first of the two to be written; from it and how it leads to the next document of the pair we learn much about the development of Raphael's family life. In 4.3 he divides up his house property between two of his sons, Tobias (an appropriate name for a son of Raphael) and Agathon. Tobias gets the southern half of the house as a self-contained unit, plus one-third of the byre and of the ⲙⲁ ⲛ̄ⲥⲟⲗⲥⲗ (is this 'place of adornment' (Green) or 'place of comfort'?); Agathon gets the northern half of the house. All four boundary properties have passed into new ownership in the thirty-four years — fully a generation — since Raphael bought the original house back in A.D. 1042.

The second document of this pair drawn up on the same day is Raphael's provision for his wife, whose name we now learn, Techaris (4.7.6). He also refers to '*her* sons', ⲛⲉⲥϣⲏⲣⲉ. Had Techaris been married before and brought her children from her first marriage into her marriage with Raphael? It seems that there may be grounds for tension: Raphael stipulates that 'no one of *my* children' (ⲛⲁϣⲏⲣⲉ) 'is to proceed at law against her about the settlement, whether I am still alive or dead' (ll. 7-8). (Half-siblings so often dispute inheritances in Coptic law([11]).) We also find a third son, Pisrael (whom Raphael calls '*my* son', ⲡⲁϣⲏⲣⲉ). The goods being accounted for are listed, and they include wheat and loaves (from the bakery) as well as money, utensils, cloth and livestock. The remaining son, Agathon, is cautioned not to do any swapping of portions with his brothers.

By this time we see Arabic terminology being used by the notary. Both documents written by Josaphat in A.D. 1076 contain the word ⲁⲗⲙⲓⲣⲉⲧ: 'a claim on' or 'concerning the affair (ⲡϩⲱⲃ) of my ⲁⲗⲙⲓⲣⲉⲧ' (4.3.6 and 4.7.11). Green tries to connect this (pp. 108-109) with ⲁⲗⲡⲁⲣⲁ = *al-barriyyah*, 'waste land'. In fact it is *al-mīrah*, 'household victuals, provisions' (Lane 2747).

There is no reason to find odd, as does Green (p. 109), the doubled use of a Coptic article before the Arabic definite article placed before a loanword

([10]) *Ibid.* 209-210 with references.

([11]) The most famous cases are *P. Lond.* V 1708 and P. Bu; perhaps compare also *P. Cair. Masp.* III 67353r.

that was taken over all in one piece, as a package (as in **Ⲧ-ⲀⲖⲘⲒⲢⲈⲦ**, 4.11.4). This is completely normal practice in Coptic documents of the tenth and eleventh centuries (and perhaps somewhat earlier).

The last document from Raphael's archive, dated A.D. 455 = A.D. 1077, the next year after the preceding dispositions, is interestingly enough written (on one side) in Raphael's own hand. Apparently family dissension over the division of the property has already broken out. Raphael declares in writing that he has established (read **ⲀⲒⲤⲘⲚⲦ** in l. B4) a half-and-half division, apparently half for Pisrael and half for, possibly, the previous two sons, i.e. Tobias and Agathon (Green's reading of l. B5 is wrong). Is Pisrael alone Raphael's son by Techaris, the other two being from a previous marriage? Do we have here one of those typical Coptic law cases of 'yours, mine, and ours'? The last three lines of the papyrus are still not clearly read.

There remain in the archive two documents without absolute dates. No. 4.10 is a long opisthograph letter about money payments, addressed to 'my father' and Tobias, and mentioning Agathon: is it from Pisrael? It bristles with Arabic terminology: **ⲀϢϢⲀⲢ** = *al-sharr* (Dozy I.739), 'quarrel', in the repeated expression 'do not pick a quarrel with me' (as one would use a foreign loanword, *brouhaha* or *contretemps*); **ⲀⲖϬⲈⲖⲖⲈ** = *al-ghalleh* (Lane 2278), 'proceeds, revenue, income'; **ϨⲞⲖⲈϬⲀⲚ**, apparently from *ḥalaja*, 'to gin cotton' (Lane 626), here used as a metaphor for 'agitate': 'don't let the quarrel shake us up'. (The editor has not correctly identified the Arabicisms). Raphael and his family are, besides owners of a bakery, engaged in the textile business, so often participated in by the Coptic minority([12]).

Document 4.12 is a very interesting case of bilingualism — of the use of both Coptic and Arabic within a personal correspondence. On one side is a letter in coptic from Sisinnios, presumably the same Sisinnios son of Anoup who lived next door to Raphael and had sold him land, to Agathon, presumably Raphael's son Agathon. This Coptic text is particularly hard to construe: Green has made many errors, and I cannot claim to have corrected them all. But on careful reading it seems to relate that some members of Agathon's immediate family have fled south because of a bad harvest and 'hateful dearth' (ll. 11-12). Sisinnios appears to be offering help and the advice to remain in Teshlot 'for the Lord's sake' (ll. 13-14). I cannot date this in connexion with any known eleventh-century famine in the region of Ashmunein. But it is interesting that Sisinnios has written his letter of help on the back of an Arabic letter addressed to himself (not a letter from Agathon([13]) as read by Green, but perhaps from the district governor or another administrative official). Since the left-hand margin (the ends of the lines) has been cut off, one surmises that Sisinnios found the Arabic letter among his

([12]) See G. Frantz-Murphy in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24 (1981) 274-297, 27 (1984) 219-223.

([13]) I am most grateful to Professor Sidney Griffith of Catholic University for carefully going over the Arabic text. His readings improve on Green's account of the text (p. 101) in nearly every respect.

reusable scrap paper supply, trimmed it to a more usable size, and simply wrote his urgent letter to Agathon on the blank side. (The Arabic text deals with a legal matter, apparently involving several people's appearing before the *qadi* to give evidence: but it appears unrelated to the Coptic letter penned by Sisinnios. Both are incomplete at the end.) Thus we see that a prosperous villager of Teshlot had Arabic legal papers in his house that he reused in order to write private letters in Coptic.

This is all that history knows so far of Raphael of Teshlot, his family, and his activities. His archive furnishes precious testimony of the persistence of Coptic as a useful medium of communication among Egyptian Christians in Fatimid times. It has evolved into a somewhat odd kind of Coptic — terse, at times almost telegraphic. But it is being *used*: used for the immemorial land transactions of the Egyptian *chora*, for private letters in time of need, for wills executed according to Christian law and Christian ways of thought. And through the stereotyped phrases of the deacon-notaries still shines the piety of the Coptic spirit of earlier centuries, that comfortable awareness of the presence of the unseen. Within a changed society these villagers perpetuated and conformed to their own norms. Whether or not the legal documents of the Teshlot Coptic community actually had any binding force in the eyes, and under the coercive power, of the Islamic government(14), the very language in which they are formulated is an as yet unbroken connecting link to the old world of Mediterranean values, about to be submerged in new forms of compromise and adaptation, and in the catastrophic abandonment of the Coptic language, the carrier of a people's identity.

Society
for Coptic Archaeology (North America)
Washington, D.C.

Leslie S. B. MacCoull

(14) This is Green's principal historical point (p. 119): that these documents had no legal force at this time.

JACOB KOLLAPARAMBIL

Did Aloysius Cadamust meet Christians in Calicut?

In order to show the state of the Indian Church towards the end of the fifteenth century, John Facundus Raulin in his *Historia Ecclesiae Malabaricae* adduced, along with other data, some passages about "Christians in Calicut" allegedly written by Aloysius Cadamust (Ca' da Mosto) and published in the book of the *Navigations*(1) (chapters 52, 53, 58). Raulin's text runs thus:

> Aloysius Cadamust, a Venetian (who left Spain in 1493), writes in the *Navigations, chapters 52 and 53*, that at last he reached the city of Calechut which was larger than Lisbon and was inhabited by the Indian Christians, who had many temples with bells, but had no priests and divine worship, having in their sanctuaries only some vessels with water and balsam; that the people there were baptised once every three years in a river flowing near by, and that the temples were built with bricks and mortar in the Moorish style. And in chapter 58 he says that those Christians rode elephants, and they believed that the Christ who was born of the Virgin Mary never committed sin, but crucified by the Jews, died and was buried in Jerusalem. They knew also that the Pope resided in Rome, but had no further knowledge about the Roman Church(2).

Here Raulin made several mistakes. First of all, he misread his sources: the passages set forth in the text are not from the *Navigations* of Aloysius Ca' da Mosto, as Raulin mistook them. They are actually from a letter written by a Florentine merchant, Girolamo Sernigi, to a gentleman in Florence about Vasco de Gama's discoveries on his first voyage to India. In fact, Aloysius Ca' da Mosto never went to India, nor did he write those passages. Secondly, what is narrated in those passages about the Christians and their churches in Calicut was not true, because it reflected only a mistaken impression Vasco da Gama and his men had carried home that the Hindus in Cal-

(1) An Italian verson of the *Navigations* was first published in *Paesi Nouvamente Retrovati*..., Venice 1507. A Latin version of the same appeared in *Itinerarium Portugallensium*..., Milan 1508. The same Latin version was reprinted in *Novus Orbis*..., Basel 1532. For the various versions and editions of the *Navigations* cf. Antony Vallavanthara, CMI. *India in 1500 A.D.: The Narratives of Joseph the Indian* (Mannanam 1984) 3-54, 295-326.

(2) Joannes Facundus Raulin, *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Diamperitana Synodo* (Romae 1745) 385.

OCP 55 (1989) 207-212

icut were Christians and that their temples were Christian churches. In fact, at that time there was no Christian church at Calicut, as was ascertained later by other Portuguese explorers and chroniclers(3).

Since Raulin's book has been used as a source book, the cited text has misled many who wished to determine the state of the Indian Church at the turn of the sixteenth century. Even recently, some authors have cited Cadamust's testimony about the Christians of Calicut(4)! I write this article, therefore, to set forth the facts about the above cited text in Raulin's book.

Aloysius Ca' da Mosto(5) (1429-1483) was a Venetian sailor. Employed by Prince Henry the Navigator of Portugal, he made two voyages in 1455 and 1456 along the African sea-coast and discovered lands and islands up to the Cape Verde Islands. After his return to Venice in 1463, he lived on maritime trade in Europe until his death in 1483. Ca' da Mosto wrote a narrative of his own voyages and discoveries, which was later published as the first book in the collection of the *Navigations*. He also wrote a report on the explorations made by Pedro da Cintra in 1462 along the African coast further south of the Cape Verde Islands. This report was published as the first three chapters (48-50) of the second book of the *Navigations*.

In the second book of the *Navigations*, next to Ca' da Mosto's report on the voyages of Pedro da Cintra come the twelve chapters (51-62) of a letter written by Girolamo Sernigi(6) in 1499. This Florentine merchant was staying in Lisbon, when Vasco da Gama returned to that city after his epoch-making discovery of the sea route to India. In communicating that important news of the time to a gentleman in Florence, Sernigi described in his letter what he had been able to find out about da Gama's experiences and findings especially with regard to the trade possibilities with India and other countries explored on the voyage. Among other things he reported also what

(3) See below f.n. 12, p. 210.

(4) For Example: Placid J. Podipara, CMI, *The Thomas Christians* (London-Bombay 1970) 108; C.V. Cheriyan. *A History of Christianity in Kerala... A.D. 52-1498* (Kottayam 1973) 144; Andrews Thazhath, *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church* (Kottayam 1987) 16, 52.

(5) About Aloysius Ca' da Mosto, see U. Tucci, "Da Mosto, Alvise," *Dizionario biografico degli Italiani*, 32 (Roma 1986) 369-373; a good bibliography is appended to it. Tullia Gasparrini Leporace, ed. *Le navigazioni atlantiche del veneziano Alvise Da Mosto*: Il nuovo Ramusio V (Roma 1966) is a critical edition of Ca' da Mosto's narratives, based on MS *It. VI 454* of the Marciana Library of Venice, indicating also the variants in *Marciano It. VI 208* and the editions of 1507 (*Paesi*) and 1550 (Ramusio).

(6) Girolamo Sernigi was born in Florence in 1453. Later he settled in Lisbon and in 1510 commanded a vessel which went to Malacca with the fleet of Diogo Mendez de Vesconcellos. Cf. E. V. Ravenstein (ed), *A Journal of the First Voyage of Vasco da Gama, 1497-1499* in *Hakluyt Society Series* vol. 99 (London 1898), 119.

da Gama and his men had publicized about the so-called Christians and their churches in Calicut. These are the passages which Raulin presented in the text under consideration.

How did Raulin come to misread his sources? Some of the mistakes might have been caused by certain editorial defects of Raulin's immediate source, namely the *Huttico-Grynaeo-Hervagiana* edition of the *Novus Orbis* from Basel(7). In this edition, the title indicated at the top of the pages of the first three books (chapters 1-83) was *Aloysii Cadamusti Navigatio*, which in respect to the voyages of Vasco da Gama (chapters 51-62) and Pedro Alvarez Cabral (chapters 63-83) was quite incorrect and misleading. Probably, such a title placed at the top of the pages was the cause for Raulin to misread Vasco da Gama's voyage as Ca' da Mosto's. Besides, since the narrations of different voyages were printed in this collection in continuously numbered chapters without easily identifiable divisions, a very careful reading was required to distinguish among them properly.

Another mistake occurred in mentioning the date of Ca' da Mosto's departure from Spain. At the end of the report on Pedro da Cintra's voyage (chapter 50) Ca' da Mosto has clearly stated that he had left Spain (for Venice) on February 1, 1463, as it appears correctly in *Paesi Nouvamente Retrovati*(8), the Italian version of the *Navigations.* The Latin edition from Basel wrongly gave the date as February 1, 1493(9). From there Raulin mistook that date for Ca' da Mosto's departure from Spain (for India)! Clearly Raulin, an unsuspecting reader, did not check the biographical data of Ca' da Mosto, where he would have found out that he had already died in 1483, fifteen years before the first arrival of Vasco da Gama in Calicut.

Raulin presented the observations about the "Christians of Calicut" as absolute truth with no reservation, probably because he did not read far enough into his source. Raulin cited a passage from page 61 of *Novus Orbis* obout the faith of the Christians in Calicut. Had he read through to the next page, he would have come across another passage in which Sernigi had expressed serious doubts about the very existence of Christians in Calicut, basing himself on information from a pilot whom Vasco da Gama had brought to Lisbon from Calicut(10). There we read:

(7) Cf. Raulin, *Historia Ecclesiae Malabaricae*, p. 385.

(8) See Vespucci Reprints of *Paesi Nouvamente Retrovati...* (Princeton 1916) 67: "*de questo ultimo loco inanti non e passato alcun navilio fina al mio partire de Spagna, che fo a di primo de Februario Mcccclxiii*".

(9) Cf. *Novus Orbis* (Basel 1537), 54: "*ultra igitur hunc locum... nemo est adhuc progressus usque ad eum diem quo ego solvi ab Hispania, qui fuit Mccccxciii mensis februarii primus*".

(10) This pilot is identified as Gaspar da Gama, *alias* da India. He was a Jew from Alexandria, who had his wife and children in Calicut: cf. Franz Hümmerlich, "O Judeu Gaspar da India," in *Diario da Viagem de Vasco da Gama*, parte II (Porto 1945) 251, 257.

> But after that pilot came... they say that there are countless idolaters, who they call gentiles, but Christians almost none. Truly, those who think that there are many Christians are mistaken, and what appear to be churches with bells are but temples of the idols, which, of course, is more reasonable, for it would be absurd to say that Christ's name is worshipped there without divine worship, and that especially by Christians. As there are no priests nor sacrifices in that place, they affirm that there are not any Christians either except those who obey Presbyter John who lives far away from Calicut, beyond the Erythrean Sea(11).

It is true that Vasco da Gama and his men, when they returned home from their epic voyage to Calicut, had a mistaken impression that the Hindus at Calicut were Christians and their temples were churches. A diary kept by a person on the staff of da Gama and a few letters written by King Manuel I of Portugal after da Gama's return give clear indications to this fact(12). Sernigi's letter only re-echoed that mistaken impression, which was being spread abroad after da Gama's return to Lisbon.

This mistaken impression was corrected on Cabral's return to Lisbon from India two years later. Cabral and his navigators felt disillusioned when they became aware that there were in fact no Christians in Calicut. He did, however, contact real Indian Chrstians from Cranganore and knew that Christians were found also in Quilon and other parts of Malabar.

That there were no Christians at Calicut at that time is known also from other contemporary reports. Two Genovese merchants, Girolamo Adorno and Girolamo da Santo Stefano, when they travelled to the East along the Indian coast(13), tarried at Calicut for nine months in 1493/94, but they

(11) *Novus Orbis* (Basel 1537) 62. This is part of a *post scriptum* (chapters 60-62) of Sernigi's letter. Ravenstein, however, considers these chapters as a second letter of Sernigi: cf. *loc. cit.*

(12) This diary is edited in *B.H. Serie Ultramarina No. IV* (Porto, 1945). King Manuel's letters are published by Antonio da Silva Rego in *Documentação para História das Missões do Padroado Português do Oriente, India*, vol. I (Lisbon 1947) 1-21. From such sources, A. Mathias Mundadan has shown that the Portuguese had this mistaken impression about the Hindus and the Hindu temples in Calicut, and that it was corrected by later explorers and chroniclers. Cf. A. Mathias Mundadan, CMI, *The St. Thomas Christians: 1498-1552* (Bangalore 1967) 45-55.

(13) A report of their journey, written probably by Girolamo da Santo Stefano, is extant in *MS 4075* (ff. 6-19) of the Bologna University Library. Mario Longhena has published it with an introduction and elaborate notes: cf. *Il testo originale del viaggio di Girolamo Adorno e Girolamo da S. Stefano* in *Studi Italiani di filologia indo-iranica* edited by F. L. Pullé, Vol. V (Firenze 1905), Appendix 3. As early as 1502, a shorter narration of this voyage in the form of a letter from Girolamo da S. Stefano to John Jacob Mayer was published in the Portuguese language from Lisbon by Valentym Fernandez. Ramusio included an Italian version of the same in Vol. I, *Delle Navigationi et Viaggi* (Venezia 1550), from which

found only idolaters and Mohammedans as inhabitants there([14]). At Quilon, on the other hand, where they stayed only three days, they came to know that there were many Jews and about a thousand families of Christians leading good lives. Those Christians had no priests, but had several churches used as oratories, which were decorated with pictures and crucifixes, and they observed Lent and the feasts as did the Christians of the West. They were subjects of the King of Calicut. They used to collect much pepper and ginger from the area to be sold at Calicut([15]). The strong Christian presence at Quilon was immediately noticed also by the Portuguese upon their first commercial contact with that town in 1503. Giovanni de Empoli, who accompanied Captain Afonso d'Albuquerque, reported that the Christian community at Quilon was 3,000 strong, more or less([16]).

R. H. Major gave an English translation in his *India in the Fifteenth Century* (London 1857). Longhena has given the Portuguese and Italian versions of this letter in parallel columns along with the longer report. The letter, when compared with the report, turns out to be an abridged version which leaves out many passages and combines the rest, while it introduces only a few new items.

([14]) About the people of Calicut the longer report says: "*Lo Signore di quello e ydolatro e cussi la maior parte de li populi suggetti. Li sono molti mori mahumetani chi hano de molte navi cum le quale vano traficando.*" Then after a description of the spices, trees, plants, and produces of the land, the author speaks in detail about the three main castes, namely the *Nampeti, Nayr*, and *Inseni*, describing their various customs with regard to their dress, food, marriage, worship, inheritance, cremation, etc., but he makes no mention of Christians in Calicut.

([15]) On the visit to Quilon the report says: "*§ 7. Poi partissemo cum una nave... costegiando el terreno per spatio de giorni quatro e gionsemo ad uno loco che se chiama Colum, in el quale sono forse da mille case de cristiani di bona vita ma non hanno preti sono sugetti al S^re^ de Colocuti e li sono ancora de molti Iudei. Quelli di questo locao ricoglieno de molto pevere e zinzibro il quale vano a vendere a Colocuti. Quelli cristiani chi li sono hanno diverse chiese al modo nostro e fanno quatragesima e observano le feste como noy quale chiese depinte cum figure e crucifixi tengono como oratorij. In questo loco stetemo giorni tre.*": cf. M. Longhena, *Il testo originale...* pp. 35-36. Valentym Fernandez, however, skipped most of the above passage about the travellers' visit to Quilon, but made a mention of the Christians there thus: "*Em aquelle lugar som bem mil casas de christaaos. E chamase India alta*". (*Ibid.* p. 35). Since this passage about the Christians with no mention of Quilon was placed just after the description of matters pertaining to Calicut, it was interpreted by Ramusio as referring to Calicut, and so it was translated thus, "*In questa Città vi sono ben mille case de Christiani, et chiamasi India alta*" (*Ibid.*). Hence some authors erroneously adduce this passage as Girolamo da Santo Stefano's testimony about the existence of a thousand Christian families in Calicut at the turn of the sixteenth century: cf. R. H. Major, *India in the Fifteenth Century*, p. lxxx and p. 5 of Hieronimo; Stephen Neill, *A History of Christianity in India*, Vol. I (Cambridge 1984) 82.

([16]) Cf. G. B. Ramusio, *Delle Navigationi et Viaggi*, Vol. I (Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum Ltd. 1970) f. 146.

Another argument for the absence of a Christian community among the residents of Calicut at the beginning of the sixteenth century can be drawn from a letter written by four Chaldean bishops to the Chaldean patriarch from Cranganore in 1504. They wrote:

> Our country, where our Christians are living, is called Malabar and it has about twenty towns, of which three are famous and strong: *Crangol, Palor* and *Colam* [Cranganore, Palayur, Quilon], to which come others in their neighborhood. And in all there are Christians living with churches built in them. And near them is the great and rich town of Calicut, where pagan idolaters are living (17).

Hence, the passage exposed by Raulin speaks in reality only about the Hindus in Calicut, their temples, some of their social and religious customs, their knowledge of Christianity, and the Church of Rome, etc., at the dawn of the sixteenth century. In no way does it reflect the state of the Indian Church or the Indian Christians' beliefs, practices, or their knowledge of the Roman Pontiff and the Western Church, as many authors have been misled to think.

via C. Cattaneo 2
00185 Roma

Jacob KOLLAPARAMBIL

(17) Cf. George Schurhammer, SJ, "Three Letters of Mar Jacob, Bishop of Malabar, 1503-1550," *Gregorianum* XIV (1933) 66. This letter written in Syriac together with a historical introduction is extant in *Cod. Vat. Syr. 204*, ff. 154-160. The Syriac text with a Latin transaltion is published in J. S. Assemani *Bibliotheca Orientalis, III-1* (Romae 1725) 589-599, and is reproduced by Samuel Giamil in *Genuinae relationes*... (Romae 1902) 588-600.

RECENSIONES

Arabica

Maurice BORRMANS, *Orientamenti per un dialogo tra Cristiani e Musulmani*, Tr. italiana a cura di Costanza VERNAGHI, (= Subsidia Urbaniana, 30) Pontificia Università Urbaniana, Roma 1988, pp. 202.

Il risvolto della copertina dice che il titolo originale dell'opera è, *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*, Cerf, Paris 1981. Se fosse *sic et simpliciter*, noi potremmo rimandare alla nostra recensione di quell'opera (OCP 1982, 204-206). Ma un confronto anche sommario dell'originale francese con questa versione italiana rivela che non si tratta di mera traduzione. Prima di tutto qui c'è la nuova prefazione del card. Francis Arinze (pp. 5-6). Poi, al posto della presentazione di Mgr Jean Jadot, c'è quella di Mgr Pietro Rossano (pp. 5-10). Ma oltre a ciò vi sono aggiunte e aggiornamenti fin dalla nota 1 del capitolo I (p. 17) dove, circa la storia dei rapporti tra Cristiani e Musulmani, si aggiunge la menzione dei libri di Said, (*Orientalism*) e Rodinson, (*Fascination de l'Islam*) e per il lettore italiano dei libri di Voerzio, di Gasparri e di Finazzo, oltrecché, per tutti, della *Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien* in *Islamochristiana*. Ma, procedendo nel paragonare le due redazioni, uno constata che la nota 3 di p. 20, sulle promesse abramiche della tradizione giudaico-cristiana, non c'era nelle *Orientations* francesi; che la nota 4 di p. 21 è arricchita di citazioni bibliografiche nuove; che la nota 5 di p. 23 cita un'opera di Ali Merad troppo recente perché fosse menzionata allora. E, arrivando alla fine del capitolo primo, uno conta complessivamente 18 note, mentre la redazione francese ne aveva soltanto 5.

Nel capitolo II la nota 1 delle pp. 40-41, la nota 2 delle pp. 43-44 e la nota 3 di p. 48 sono ampliate e arricchite rispetto alle note corrispondenti della precedente edizione.

Quanto al capitolo III, la nota 2 di p. 66 menziona in più un saggio di Caspar; la nota 3 a p. 67, che spiega chi siano i *ǧinn*, non c'era in francese. Anche la nota 6 dello stesso capitolo (p. 72), su terra e discendenza promesse in senso biblico, non era nella precedente redazione. La nota 9 di p. 78, corrispondente all'antica nota 7, specifica ulteriormente (ciò che non aveva fatto allora) di preferire il termine arabo Muḥammad all'italiano Maometto perché quest'ultimo è compromesso da connotazioni negative. Anche la nota 13 di p. 84 è più sviluppata che nell'altra redazione. La nota 16 di p. 88 cita opportunamente, per il lettore italiano, le *Istituzioni di diritto malichita* del Santillana, capolavoro dell'islamistica italiana. La nota 18 a p. 91 menziona altrettanto opportunamente, *Scritti scelti di al-Ghazali* a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, la più ricca antologia di scritti ghazaliani in lingua occidentale.

Nel capitolo IV, la nota 1 di p. 95 è aggiornata rispetto alla primitiva nota corrispondente; la nota 3 (p. 99) sulla scuola 'ašarita, la nota 4 (p. 99) sulla scuola mu'tazilita e le note 6 e 7 (p. 99) di esegesi biblica, sono nuove.

La nota 10 di p. 117 cita G. Monnot, *Islam et religions*, Paris 1986; il che non faceva evidentemente la corrispondente nota 8 della redazione francese. La nota 11 di p. 120, su Islam e libertà religiosa, è aggiornata rispetto alla nota 9 dell'altra redazione.

Nel capitolo V la nota 3 di p. 137, che spiega come qualche ḥadīṯ sia qudsī o santo, è una novità rispetto all'originale.

Nel capitolo VI è pure nuova la nota 3 di p. 150, sulla distinzione fra ṣalāt e du'ā'. E l'Appendice delle pp. 161-169 ha evidentemente qualche cosa in più, non solo nel titolo «Gli ultimi vent'anni» al posto «des quinze dernières années» ma perché continua l'enumerazione di eventi importanti sulla via del dialogo islamocristiano verificatisi dopo il 1981, data di stampa della redazione francese. Quanto poi alla bibliografia acclusa all'originale, essa è riprodotta quasi alla lettera nelle pp. 177-182 della versione italiana, seguita poi nelle pp. 183-188 da analoga bibliografia in inglese. C'è, inoltre, nelle pp. 171-176 di questa versione italiana una bibliografia ragionata dove si elencano opere pubblicate in Italia.

Come si vede, questo libro non è assolutamente una semplice trasposizione italiana del testo francese, bensì un aggiornamento adattato al pubblico italiano, con opportuni ritocchi che tornano a vantaggio del lettore oltre che rendere più meritevoli Autore ed Editore.

V. POGGI S.J.

Wilferd MADELUNG, *Arabic Texts concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān*. Collected and Edited by W. M. (= Beiruter Texte und Studien, Bd 28) Beirut 1987, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, pp. 23 + ar. 377.

È l'edizione critica di scritti arabi prodotti dalla comunità zaydita di Ṭabaristān, Daylamān e Ğīlān o direttamente basati su testi di quella comunità, ma conservati dagli Zayditi dello Yemen. Il I testo è una scelta dal *Kitāb al-Tāğī* di Abū Isḥāq al-Ṣābī; il II contiene le biografie di Yaḥyā b. 'Abd Allāh e di Nāṣir al-Utrūš, tratte dal *Kitāb al-maṣābīḥ* di Abū l-'Abbās al-Ḥasanī; il III riproduce le biografie di Yaḥyā b. 'Abd Allāh, di Nāṣir al-Uṭrūš e di Abū 'Abd Allāh al-Mahdī, desunte dal *Kitāb al-ifāda fī ta'rīḫ al-a'imma al-sāda* di Abū Ṭālib al-Nāṭiq bi l-Ḥaqq; il IV è una scelta dal *Kitāb ğalā' al-absār* di Ḥākim Abū Sa'd al-Muḥsin b. Muḥammad b. Kārāma al Gusamī al Bayhaqī; il V (unico documento integrale) è lettera di Yūsuf b. Abi l-Ḥasan al-Ğīlānī a 'Imrān b. al-Ḥasan b. Nāṣir al-'Uḏri al-Hamdānī; il VI è sezione della *Risāla al-'alima bi l-adilla al-ḥākima* di Manṣūr di llāh 'Abd Allāh b. Ḥamza; il VII riproduce le biografie di Yahyā b. 'Abd Allāh, di Nāsir al-Utrūš, di Abū 'Abd Allāh al-Mahdī, di Abū Tālib al-Nāṭiq, di Ḥusayn al-Nāṣir, di al-Hādī al-Huqaynī, di Abū l-Riḍa al-Kisumī, di al Mu'ayyad bi llāh, tratte dal *Kitāb al-ḥadā'iq al-wardiyya fī manāqib a'im-*

mat al-Zaydiyya di Ḥumayd b. Aḥmad al-Muḥallī; l'VIII è scelta desunta dalla quarta parte dell'enciclopedia, *Kitāb rawḍat al-aḫbār wa-kunūz al-asrār* di Abū Muḥammad Yūsuf b. Muḥammad al-Haǧūrī.

Il lavoro dell'islamologo W.M. è consistito nel recuperare questi testi conservati in manoscritti yemeniti che si trovano nello Yemen, all'Ambrosiana, a Berlino, al Cairo, a Leida, Londra, Monaco di Baviera, Parigi, alla Vaticana, a Vienna. Il confronto dei manoscritti, che comportò notevole sollecitudine e viaggi fino a Ṣan'ā', era già cominciato nel 1966, un anno dopo che l'A. aveva dato, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* e sarebbe sfociato nella pubblicazione in un decennio, se i fatti del Libano non ne avessero ritardato la stampa di un'altra decina d'anni. L'edizione uscita finalmente grazie anche all'intraprendenza di Anton Heinen, è frutto maturo di grande competenza filologica ed apporta un contributo notevole alla storia e alla dottrina delle comunità zaydite, in particolare di quella del Caspio, fino al secolo XIII incluso. Tale comunità si estinse in quanto tale nel secolo XVI. Per fortuna i rapporti con la comunità zaydita dello Yemen ci preservano parte della sua storia e della sua produzione letteraria. Infatti il primo imām zaydita dello Yemen, al-Hādī ila l-Ḥaqq Yaḥyā, m. 911, nipote del fondatore della Qāsimiyya, al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī, m. 860, si recò nel Tabaristān e vi introdusse la Qāsimiyya. Tale confraternità zaydita sopravvisse al sorgere, nel Daylamān e nel Gilān, della Nāṣiriyya. I due figli di al-Hādī, Muḥammad al-Murtaḍā e Aḥmad al-Nāṣir li-Dīn Allāh, furono imām. Più tardi, due altri imām, al-Mu'ayyad bi llāh Aḥmad (cf. testo VII) e al-Nāṭiq bi l-Ḥaqq Abū Ṭālib (cfr. testo III e testo VII) svilupparono ancora la Qāsimiyya della regione caspiana. All'inizio del secolo XIII gli Zayditi del Caspio riconobbero l'imām yemenita al-Manṣūr bi llāh 'Abd Allah b. Ḥamza (cf. testo VI). È l'epoca del V documento, l'unico integrale, di cui non si dia come per altri, *muntaza'* o *nuḫab*, cioè estratti.

Ben vengano simili lavori. Con quest'opera infatti l'A. che oltre a *Der Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm (supra cit.)*, ci ha dato, nel 1985, *Streitschrift des Zaiditenimāms Aḥmad an-Nāsir*, (cf. OCP 1987, 477-478), raccoglie l'eredità di E. Griffini, Michelangelo Guidi, I. Di Matteo, C. van Arendonk, M. M. Moreno, R. Strothmann ecc. e fa progredire la conoscenza obbiettiva di questa forma di sciismo moderato, che è lo zaydismo.

V. Poggi S.J.

Rudolf Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*. Teil II. Mit 6 Aufrissen und 47 Abbildungen auf 24 Tafeln sowie 8 Indices. (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XVII. Arabische Handschriften. T. II). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1987, pp. 418 + 24 Tafeln.

Il volume contiene la descrizione critica di 30 manoscritti arabi berlinesi (nn. 101-130) al seguito di quelli (nn. 1-100) di cui si è occupata la prima parte (cfr. rec. di Kh. Samir, OCP 1979, 479-480).

L'A. ripete nella *Einleitung* a questa seconda parte (p. XI) che il suo lavoro consiste in un supplemento a W. AHLWARDT, *Verzeichnis der Arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887-1899. Infatti ogni codice di cui tratta ha un rinvio al numero che lo precede o lo segue nella *Verzeichnis* di Ahlwardt.

I codici qui descritti sono raggruppati in otto rubriche. La prima o *Tradizione*, è costituita dal solo manoscritto n. 101, che contiene il commento di ʻIrāqī a Ibn al-Ṣalāh. La seconda rubrica, *Opere di fede*, ha due suddivisioni: il n. 102 è una raccolta di preghiere islamiche e il n. 103 una raccolta di prediche islamiche. La terza rubrica, *Giurisprudenza*, incomincia con giuristi islamici šāfiʻiti nei nn. 104 e 105; continua con diritto matrimoniale islamico nel n. 106, commento anonimo allo ḥanafita Birkawī, sulla purità legale femminile; concludendo con atti legali nel n. 107, opera di diritto ḥanafita.

La quarta rubrica, *Astronomia*, ha il solo n. 108 che glossa Qāḍī Zāda su Ǧaġmīnī. La quinta rubrica, *Grammatica*, abbraccia i nn. 109-117, manuali di morfologia araba, a cominciare dal trattato di Ḥarīrī sugli errori di edizione, a commenti alla *Kāfiyyah*, alla *Alfiyyah* o allo *Izhār* di Birkawī, ecc. La sesta rubrica, *Retorica*, ha nove manoscritti, i nn. 118-126, dedicati a Sakkākī e un altro, il n. 127, che si occupa di singoli retori. La settima rubrica, *Poesia*, ha il solo manoscritto n. 128. L'ottava rubrica, *Storia*, comprende nella prima sua parte il n. 129, difesa dei primi quattro Califfi nei confronti di Ḫariǧiti, Šiʻiti e altri non-Sunniti; nella seconda, dal sottotitolo *Biografie*, si occupa del n. 130, raccolta agiografica islamica, *Ḥilyat al-awliyā'*. Nelle varie rubriche sono inserite le genealogie delle famiglie di Ibn Māza, di Kawākibī, di Īǧī, di Ibn Kannān, di Šahīd al-Ṯānī e di Isfarāynī.

Tra i manoscritti di cui tratta questa seconda parte gli *unica* sono sei, gli autografi cinque e gli anonimi tre. Constatiamo che, a differenza della prima parte, dove era questione anche di non-Musulmani, come Maimonide e Bar Ebreo, in questa si tratta soltanto di manoscritti d'autore o di soggetto islamico.

Questa parte contiene pure una serie di *Nachträge und Berichtigungen*, in riferimento anche alla prima parte. A p. 418 c'è una rettifica riguardo alle didascalie delle immagini di copertina delle parti prima e seconda.

Anche gli Indici riguardano la prima e la seconda parte insieme. C'è un indice bibliografico, uno dei numeri dei codici, delle loro segnature, della loro cronologia, dei titoli dei singoli testi, delle persone e dei luoghi e infine un indice per materia. Anche le 24 tavole fuori testo con 47 foto riproducenti fogli o particolari dei codici descritti si riferiscono al complesso delle due parti.

La somma dei dati raccolta in questo Catalogo è cospicua. Vi figurano pure le firme o i sigilli dei singoli possessori dei manoscritti. Non c'è dubbio che simile Catalogo costituisca un ottimo strumento di lavoro per l'arabistica e l'islamologia. Semmai, l'indice bibliografico, ricco e aggiornato, sarebbe ancora più funzionale se facesse riferimento esplicito ai codici descritti.

V. POGGI S.J.

Armenica

Raymond H. KÉVORKIAN, *Catalogue des «Incunables» Arméniens (1511-1695) ou Chronique de l'imprimerie arménienne*, Préface par Jean-Pierre MAHÉ, (= Cahiers d'Orientalisme, IX). Patrick CRAMER Éditeur, Genève 1986, pp. XXXIV + 204.

Non è la prima volta che si fa la storia della stampa armena. Ma è la prima volta che i due secoli iniziali di quella stampa vengono percorsi con tanta accuratezza di dettagli quanto al luogo, alla tipografia, agli autori e agli editori.

Per ogni stampato il Catalogo dà in armeno e in traduzione francese l'*incipit* e il colofone. Questi elementi nuovi, rispetto a lavori precedenti meno ricchi di dati, o dal campo di ricerca più ristretto, vengono sottolineati dalla *Préface* bilingue, cioè in inglese e in francese, di J.-P. Mahé (p. VII-XXXIV) che segue il *Liminaire* dell'Editore (p. V).

La *Préface* parla dell'epoca difficile in cui nasce la stampa armena, quando l'Armenia soffre per la lotta tra lo shah di Persia e il sultano ottomano. L'attaccamento alla propria tradizione culturale e religiosa e l'innato spirito di intraprendenza fanno nascere la stampa armena. Ma l'A. stesso nella prima parte del volume o *Histoire du Livre* (p. 1-18) spiega perché gli Armeni stampino in Europa i loro primi libri.

Infatti, il sultano turco, fin dal 1483 ha proibito sotto pena di morte l'introduzione dell'arte tipografica nei suoi territori (p. 4). Ecco perché la prima sezione del *Catalogue des «incunables» arméniens* (seconda parte del volume) si intitola *Imprimeries arméniennes d'Europe*. A Venezia dove appaiono pure le prime stampe greche, è stampato nel 1511 il n. 1 dei 204 incunaboli catalogati. Entro il 1513 escono dalla stessa stamperia i nn. 2-5 (che, insieme con il n. 1, furono riprodotti anastaticamente nel 1975). Sono scritti di religione popolare, dove la preghiera si affianca alla astrologia. Non si cita invece, forse perché stampato da non armeno, l'Ufficio armeno della B. Maria Vergine edito a Venezia, nel 1513, da Giovanni Tacuino. A Venezia si stampa ancora in armeno nel 1565 e nel 1586. I nn. 9 e 10, escono a Lvov gli anni 1616-1618. Il n. 11 invece a Livorno nel 1644; quindi nuovamente a Venezia i nn. 12 e 13. C'è poi la peregrinazione dei tipografi Surb Ējmiacin e Surb Sargis Zoravar da Amsterdam, (nn. 14-33: anni 1660-1669 tra cui il n. 21, Bibbia armena del 1666), a Livorno (nn. 34-36: anni 1669-1672), a Marsiglia (nn. 37-53: anni 1672-1686) per approdare infine a Costantinopoli nel 1695. Intanto Matteos Vanadec'i apre ad Amsterdam una nuova tipografia armena, da cui tra il 1685 e il 1718 escono i nn. 54-81. Venezia vede ancora tra gli anni 1686 e 1687 due tipografie armene che stampano i nn. 82-87, tra cui il bellissimo lezionario n. 86.

La seconda sezione s'intitola, *Imprimeries arméniennes d'Orient*. A Constantinopoli tra il 1568 e il 1569 si stampano i nn. 88-92. A Nor J̌ulay, sobborgo armeno di Ispahan, escono tra il 1638 e il 1644 i nn. 93-97. Ancora a Costantinopoli i due tipografi armeni che hanno stampato ad Amsterdam, a Livorno e a Marsiglia fanno uscire tra il 1696 e il 1718 i nn. 103-136, tra cui

la *Storia dei sette saggi di Roma*, una ristampa della Bibbia di Amsterdam (n. 21), libri di ascetica e commenti biblici. La terza sezione si occupa di tipografi non armeni operanti a Venezia tra il 1660 e il 1696: Povis (nn. 137-138); Barboni (nn. 139-151); Bortoli (nn. 152-155).

La quarta sezione tratta delle edizioni romane (1584-1695) del Basa, del Bonfadini, della Vaticana, del Paolino, di Propaganda (rispettivamente nn. 156-157, 158, 159-160, 161-163, 165-189); di due edizioni dell'Ambrosiana (nn. 190-191: anni 1621 e 1624); di 4 parigine (nn. 192-195: anni 1633-1636) e di due padovane (nn. 196-197: anni 1690 e 1699).

La quinta sezione, *Impressions d'Orientalistes* recensisce il *Linguarum duodecim alphabetum* di Postel (n. 198: a. 1538); L'*Introductio* del Teseo (n. 199: a. 1539) che avrebbe dovuto chiamare col suo cognome, Albonesi, come fa il *Dizionario Biografico degli Italiani*, II cc. 39-42; la *Magna alchymia* e l'*Onomasticum* del Thurnheysser (nn. 200-201: 1583); i *Paradigmata* di Palma Cayet (n. 202: 1596); la *Dissertatio de statu Armeniae* del Kempe (n. 203: 1665) e l'*Obadias armenus* dell'Acoluthus (n. 204: 1680).

Il lavoro è frutto di accurate ricerche per compulsare di persona i preziosi «incunaboli». L'A. elenca venti biblioteche e istituzioni scientifiche, d'Europa e del Vicino Oriente, dando il riferimento a ogni numero del suo catalogo che in ciascuna si trovi. Avrebbe potuto, se non dovuto, citare anche la Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale che possiede i nn. 73, 86, 166, 168, 169, 170, 171, 180, 181, 189 e 190 del suo catalogo.

V. Poggi S.J.

Byzantina

Astérios Argyriou, *Macaire Makrès et la polémique contre l'Islam.* Édition princeps de l'Éloge de Macaire Makrès et de ses deux œuvres anti-islamiques précédée d'une étude critique. (= Studi e Testi, 314). Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1986, pp. X + 346.

Non recensiamo questo libro in quanto bizantinisti, che non siamo. Lo facciamo per l'interesse che portiamo all'Islam e all'A., del quale a suo tempo recensivamo *Coran et Histoire*, Athènes 1984 (OCP 1987, 204-205).

L'A. infatti da più di venti anni, cioè dal 1966, quando pubblicò Ἰωσὴφ τοῦ βρυεννίου «Μετά τινος Ἰσμαηλίτου Διάλεξις», si occupa di Greci che hanno scritto sull'Islam o tenendone conto. Nel 1967 Argyriou difende a Strasburgo la tesi, *Sur Mahomet et contre les Latins. Une œuvre inédite d'Anastasios Gordios professeur et religieux grec (XVII et XVIII siècles)*, Nel 1969 ne riprende parte nell'articolo *Anastasios Gordios sur l'Islam.* Nel 1970 scrive in Γρηγόριος ὁ Παλαμάς un articolo su questo Macario Macrès e lo stesso anno presenta al congresso internazionale di Studi del Sud-est europeo, tenuto ad Atene, il saggio, *La littérature grecque post-byzantine de polémique et d'apologétique à l'adresse de l'Islam.* Nel 1971 pubblica in *Revue d'Histoire et de Philosophie de la Religion, Pachomios Roussanos et l'Islam.* Nel 1982 esce a Tessalonica il suo *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque.* Nel 1983 contribuisce a *La vie du prophète Mahomet*, opera collettiva

uscita a Parigi, con *Éléments biographiques concernant le prophète Muhammad dans la littérature grecque des trois premiers siècles de l'Hégire.*

Il lavoro di cui ci occupiamo era pronto, come si dice nella *Note préliminaire,* nel 1978.

Nell'intento di pubblicare 5 scritti inediti di Macario Macrès, Argyriou vi aggiunge l'edizione di un *Elogio* biografico, pure inedito, su di lui. Ma, volendo dare risalto alla figura di questo monaco dell'Athos, nato verso il 1383 e morto, neppure cinquantenne, nel 1431, che oltre a tenere presente l'Islam, assimila il *Contra Gentes* di Tommaso d'Aquino ed è inviato a Roma presso il papa Martino V a trattare dell'unione, Argyriou premette ai testi greci, che pubblica la prima volta, un lungo *Excursus* (pp. 1-181). Vi tratta della vita e dell'opera letteraria di Macario, dell'*Elogio* di lui che pubblica in base al cod. 220 della Biblioteca del Patriarcato greco di Alessandria; dei testi di Macario qui editi, cioè di 4 *Discorsi* indirizzati a chi si scandalizza: a) della prosperità dell'Islam b) delle sofferenze dell'Ortodossia, c) dei misteri della Provvidenza che permette l'apparente trionfo degli infedeli, c) delle obiezioni di chi è debole nella fede, sempre in rapporto dell'Islam che incombe con la sua minaccia su Costantinopoli. «Les quatre *Discours* constituent des documents théologiques d'une grande valeur, car ils expriment de la manière la plus claire, la plus courageuse et la plus conséquente... une option théologique, métaphysique et historique, bref une réponse aux problèmes angoissants que les orthodoxes se posaient... au moment plus troublé... de l'histoire de leur empire» (p. 177). L'*Excursus* si occupa anche dello scritto qui edito per difendere castità e celibato monastico di fronte a un Islam poligamico e ostile alla castità consacrata. È il primo e unico trattato del genere nella letteratura bizantina, pur avendo precedenti nella letteratura arabo-cristiana (cfr. p. 125). «Du point de vue littéraire cette Défense de la virginité peut être considérée comme un véritable petit chef-d'œuvre... d'une démarche logique admirable et d'un équilibre parfait» (pp. 125-126).

Questo volume che viene ad arricchire la collana Studi e Testi della Biblioteca Vaticana (i *Discorsi* e la *Difesa della sacra verginità,* qui editi per la prima volta, sono conservati dal solo codice *Vat. gr.* 1107) apporta un valido contributo non solo in sede storico-filologica, ma anche nell'ambito dei rapporti tra Bizantini e Islam e soprattutto della riflessione teologica dell'Ortodossia di fronte al fenomeno islamico. Auguriamo all'A. di continuare i suoi studi sull'Islam, per dirla parafrasando il titolo di una famosa monografia islamologica, «dans le miroir de l'Orthodoxie». Segnaliamo alcuni errori di stampa e la mancanza di una bibliografia ragionata o almeno alfabetica.

V. Poggi S.J.

Στέλιος Α., ΜΟΥΖΑΚΗΣ, *Μια διήγηση για το κτίσιμο της Αγίας Σοφίας από ανέκδοτο χειρόχραφο του 18ου αιώνα.* Το κείμενο με εισαγωγή σχόλια – λεξιλόγιο. Συνεργασία – Επιμέλεια: Αναστασία Καλάη (= 4 Μικρή Μυριόβιβλος. Λαϊκά Κείμενα Τουρκοκρατίας), Αθήνα 1986, σ. 54.

The present publication contains a popular account of how Hagia Sophia was built. It is a short tale, occupying in all 514 lines. The editor himself

came upon the text when he was working on a hitherto unknown "Nomokanon", written in 1773, which he was about to publish (p. 5). Two reasons induced him to publish the text as it stands: a. the story is a popular creation; and b. the text possesses a clear linguistic and ethnological significance, which would be lost if the text were to be improved (pp. 5f.). Therefore the author preferred to leave the text untouched, just as the hieromonk Seraphim copied it (cfr. p. 19).

It may be regretted that the editor provided no translation, not even into Modern Greek, of a text written in an antiquated form of Greek, even if the vocabulary on pp. 51f. is a step in the right direction. Bibliographical entries of non-Greek books need correction for their orthography (cfr. pp. 13, 15, 18). The text proves to be difficult reading, but also rewarding. For one thing, it underlines the paramount importance of this great temple, both as the most important Church of the Byzantine Empire and as an architectural feat (A.D. 532-537 and 558-562) which set a precedent for subsequent Greek Churches on account of its innovative boldness (e.g., the large-scale use of pendentive vaults to create the impression that the massive dome hovers from heaven). For another, the account, composed as it was in the time of Turkish rule, reflects the feeling of a people chafing under foreign domination and telescoping in semi-legendary characters the joys of foundation sustaining them through a long period of yearning for freedom. But most of all, it brings it home to those who do Eastern theology on exclusively Western models that words like «Constantinople» not only refer to a place, but function also as a sort of *locus theologicus* for anyone who intends to penetrate into the heart of the matter.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft. (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988, pp. 440.

Il lavoro di Podskalsky sulla teologia greca durante la turcocrazia (1453-1821) si impone subito all'attenzione degli studiosi per la sua novità, mancando opere del genere per il periodo considerato. Esiste però una abbondante letteratura sparpagliata nelle riviste scientifiche specializzate, alle quali l'autore attinge con certosina acribia. Si tratta dunque di una fatica pionieristica in un settore di studi quanto mai importante da conoscere e, nel contempo, di una ricerca opportuna per i risvolti di attualità che essa comporta, anche dal punto di vista, come oggi si direbbe, ecumenico.

L'opera è divisa in tre parti. Nella prima l'autore approfondisce l'esame delle condizioni storiche ed ecclesiastiche nelle quali si sviluppò la teologia ortodossa, delinea gli elementi di convergenza e di differenziazione nella storia della teologia greca, analizza gli elementi peculiari emergenti nel palamismo, nelle nuove scuole e nelle tipografie, mette a fuoco entità e limiti delle tematiche, come pure lo stato delle ricerche. Nella seconda parte coglie lo

sviluppo del pensiero teologico negli studiosi del tempo, tra conservazione ed accomodamento, esaminando l'umanesimo religioso, il periodo vissuto sotto l'influsso della scolastica latina ed i contrasti al tempo dell'illuminismo. A modo di conclusione, nella terza ed ultima parte delinea bilanci e prospettive, con un excursus sulla contesa eucaristica nel secolo XVII ed un altro sulla cronologia dei patriarchi, dei metropoliti di Filadelfia e dei pontefici romani.

La ricostruzione che l'autore fa della situazione storica del patriarcato durante la turcocrazia rivela un quadro che non è dei più lieti: da un lato, si venivano organizzando nuove strutture burocratiche nella chiesa, dall'altro l'autorità turca imponeva notevoli restrizioni, esigendo un riconoscimento nel vestito da parte dei cristiani, reclutando giovani di famiglie cristiane per formare il corpo dei giannizzeri, intervenendo sulle nomine ecclesiastiche, trasformando chiese in moschee, mandando magari al martirio cristiani ortodossi. Sulla chiesa costantinopolitana ricadevano così dei problemi provenienti sia dall'interno, sia dall'esterno, per esempio, per l'influsso esercitato, dalla fine del secolo XVI, dagli ambasciatori delle potenze occidentali o russe accreditate presso la Porta.

Se nella capitale la situazione non era facile, negli altri territori ex bizantini non era piacevole, a Cipro, come a Creta o nelle isole. Nel contempo, però, si erano consolidate già da secoli delle comunità greche in tutta Europa — la più numerosa delle quali si trovava a Venezia —, dove gli esuli cercavano di ricostruirsi una nuova vita. A Costantinopoli l'esistenza continuava sotto dominio musulmano, mentre Luterani, Calvinisti o Anglicani tentavano degli approcci e i Cattolici latini, attraverso diversi ordini religiosi, prendevano iniziative o finalizzate all'unione o di carattere missionario. All'interno del mondo ortodosso greco l'elemento di continuità era offerto dal palamismo, che veniva riproposto, destando l'interesse talora degli stessi ecclesiastici latini. Non si valuta a sufficienza cosa significasse vivere sotto la dominazione turca: viene ricordato quanto, il 15 novembre 1575, Teodoro Zigomala scriveva a Martino Crusio sulla fine dell'impero bizantino, caduto il quale s'era perduta anche la sapienza: trattando a lungo con i barbari, si diventa barbari. Non essendoci praticamente delle scuole oltre l'accademia patriarcale di Costantinopoli, bisognava ricorrere altrove per acquistare la cultura di base o quella teologica: questa era la ragione per la quale si incontra a Venezia e quindi a Padova, una notevole presenza di studenti e di professori greci, così come a Roma nel collegio greco di S. Atanasio, fondato nel 1577 dal papa Gregorio XIII. Altri centri di studi superiori sorsero via via nel tempo, a Kiev, Mosca, Bucarest o nell'Athos, finché nel 1837 ad Atene non venne fondata la nuova facoltà di teologia. Un altro capitolo interessante è quello delle tipografie: essendo proibito sotto la dominazione turca stampare libri, in tutta Europa si diffusero delle stamperie per la pubblicazione di opere greche di cultura o di religione: ancora una volta primeggiava la città di Venezia, dove nel 1499 sorse la prima tipografia greca.

L'apparato bibliografico che l'autore è riuscito a mettere assieme è imponente: egli preferisce tracciare dei medaglioni sui singoli personaggi studiati, sulla scia del metodo seguito dalla manualistica tradizionale, approfondendo nel contempo le componenti del pensiero teologico o i fatti salienti del mo-

mento. In tal modo entra nei problemi sollevati dagli studiosi sul conto dei singoli teologi e delle epoche studiate, e nel contempo rintraccia il filo logico delle rispettive periodizzazioni, dividendo a propria volta l'epoca della turcocrazia in quattro momenti: 1453-1581, 1581-1629, 1629-1723, 1723-1821. La teologia o, meglio, i teologi del primo periodo, fino al 1581, sono preoccupati di conservare la tradizione, per cui i più importanti esponenti, da Giorgio Scolario a Massimo il Greco entrano nei dibattiti aperti dal concilio di Firenze, quando non li considerano chiusi come il Bessarione. Più tardi, quando gli ambienti protestanti tedeschi di Tubinga cercheranno dei contatti col patriarcato, si incontrano altri personaggi, come Martino Crusio da un lato, e dall'altro il patriarca Geremia II, Giovanni e Teodosio Zigomala, Gabriele Severo, Massimo Margunio con le rispettive opere ed attività. Nel periodo tra 1581 e 1629 si aprono nuove prospettive nella ricerca di un accomodamento tra oriente ed occidente, mentre la cultura più occidentalizzata di molti greci, concorreva a sdrammatizzare i contrasti di fondo, pur se questi continuavano, come si può notare nell'opera di Gabriele Severo. La teologia del tempo riserva altri nomi di rilievo, come Melezio Pigas o il ricordato Massimo Margunio, senza omettere il patriarca Cirillo Lukaris con tutte le vicende collegate al suo pensiero, ai suoi contatti e alle conseguenze per la chiesa costantinopolitana. Nel periodo dal 1629 al 1723/27 viene menzionato l'influsso esercitato dalla scolastica latina: Giovanni Matteo Kariophylles, Giorgio Koressios, Atanasio Retore, Nicola Kerameus, Teofilo Korydaleus, Neofito Rhodinos, Niceforo Melisseno, Melezio Syrigos, Metrofane Kritopulos sono nomi conosciuti se non altro dagli specialisti. Più noti sono Leone Allazio o Allacci e Pietro Moghila: la puntualizzazione storica delle loro biografie, con la rispettiva produzione teologica concorre a riproporre importanti pagine di storia. Il contribuire a farla conoscere offre anche l'occasione per riconsiderare le fatiche, le privazioni, le difficoltà di generazioni di studiosi, i quali per potersi formare erano spesso costretti all'esilio. Non mancano talvolta in loro connotazioni antilatine, ma sarebbe troppo pretendere sedate le antiche motivazioni che vedevano in opposizione chiese orientali e chiesa latina, in un'epoca in cui si accentuava il senso della fisionomia nazionalistica degli stati moderni. In gran parte degli autori analizzati — e per ciascuno ne viene ricostruito il profilo bio-bibliografico — si nota il peso avuto, come s'è detto, dalla comunità veneziana e dall'università di Padova, dove parecchi poterono conseguire i titoli accademici. Ugualmente degno di rilievo è l'influsso esercitato dal collegio S. Atanasio di Roma, che ad elementi dotati di più spiccate qualità offrì — come s'è detto — un'ottima occasione di preparazione culturale. È difficile rendersi conto cosa significasse la dominazione turca ed a quali vicende fossero spesso sottoposti tali giovani costretti a cercare fortuna dove la potevano trovare. Personaggi come Paisio Ligarides o come Jurij Križanič danno la dimensione dell'instabilità del momento. Con loro ne sono elencati diversi altri, conosciuti per le rispettive opere o teologiche o liturgiche o filosofiche o di altro argomento, attivi poi nei patriarcati orientali, e talora anche per una benemerita attività di insegnamento. Un altro capitolo è quello consacrato ai teologi vissuti prima dell'indipendenza nazionale: si era nel pieno dell'illuminismo e l'Europa era avviluppata da un nuovo clima culturale, che non riuscì peraltro a spegnere lo spirito dell'ortodossia.

Tra protestanti e cattolici, tra scolastica occidentale e mistica palamita, la chiesa greca continuò pur sotto la dominazione turca, la quale poneva forti restrizioni alla libertà di insegnamento e di istruzione, quando non la impediva del tutto. Questi quattro secoli di teologia greca sono un capitolo della storia della chiesa ortodossa ancora troppo poco meditato. Anche per questo lavoro del Podskalsky, di cui si segnala sempre la precisione e l'analisi dettagliata, chiaramente sulla tradizione dei grandi studi del pensiero ortodosso che rimarranno a lungo come oggetto di consultazione, sarebbe augurabile una versione in lingua italiana al fine di una utilizzazione da parte di un pubblico non strettamente specialistico.

G. FEDALTO

Irfan SHAHID, *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam.* (Collected Studies Series, 270). Variorum Reprints, London 1988, pp. XIV + 318.

L'A. si occupa da decenni dell'Arabia prima dell'Islam (cf. *Pre-Islamic Arabia* in *Cambridge History of Islam* 1970, I 3-29). Nell'ambito di questo interesse rientra il suo, *The Martyrs of Najran,* Bruxelles 1971 e vi rientrano i volumi su Roma e gli Arabi e su Bisanzio e gli Arabi già pubblicati (cf. rec. OCP 1973, 522-525; 1985, 219-220) o di prossima publicazione.

Qui vengono raccolti tredici suoi scritti apparsi tra il 1956 e il 1982. La maggioranza (I-VII) tratta del tema Bisanzio e gli Arabi prima dell'Islam. I primi tre sono su Arethas, filarca arabo cui Giustiniano ha conferito il titolo di re, pur essendogli stata addossata l'accusa di tradimento all'epoca della sconfitta di Callinico. Il IV e il V saggio riguardano le relazioni tra Bisanzio e il regno arabo di Kinda. Il VI si occupa della pace tra Bisanzio e gli Arabi stipulata a Ramla nel 524 e ne sottolinea l'importanza. Il VII è dedicato alla pace bizantino-araba del 561. L'A. vi fa risaltare la funzione di stati cuscinetto che avevano i regni arabi filobizantini e filopersiani, confermando quel susseguirsi di elementi favorevoli agli Arabi che, già presenti sulla scena della rivalità romano-persiana, acquisteranno uno sviluppo dirompente con l'avvento dell'Islam. L'A. accusa E. Stein di falsare l'esatta funzione di tali stati vassalli, mentre egli condivide la tesi del Güterbock.

L'VIII saggio propone le ragioni per cui il *Libro degli Imiariti* edito da Moberg sarebbe opera di Simeone di Beth Arsham.

Il più lungo di tutti i saggi, il IX, che conta 70 pagine, studia oltre il *Libro degli Imiariti*, anche il *Martyrium Arethae* e la *Vita S. Gregentii* per documentare rapporti tra Bisanzio e Arabia del Sud, soffermandosi soprattutto sui passi che attestano l'esistenza di luoghi di culto d'osservanza bizantina in quelle regioni. Il monarca etiopico Caleb vi ha una grande parte, come pure nel seguente saggio X dedicato al *Kebra Nagast* o epopea nazionale abissina. Per l'A. questo testo etiopico avrebbe origine, almeno in parte, nel secolo VI e alcuni elementi della figura di Caleb sarebbero entrati allora in tale nucleo originario del *Kebra Nagast.* Al saggio X seguono 4 appendici in una

delle quali l'A. rammarica il fatto che P. Alexander nel suo saggio sullo Pseudo-Metodio non menzioni il *Kebra Nagast.*

I saggi XI e XII ricorrono alla filologia semitica per una nuova lettura di testi arabi famosi. L'XI rilegge l'iscrizione araba di al-Namara e il XII le due sure coraniche dell'elefante e dei Qurayš. Nel primo caso la nuova lettura risolve alcune difficoltà e contribuisce alla storia dell'Arabia preislamica. Nel caso delle due sure contigue esse si rivelerebbero parte di un solo contesto cioè sul vantaggio che i Qurayšiti meccani traggono dalla sconfitta abissina.

Il saggio XIII si occupa di un elemento della titolatura di Eraclio.

Conclude il volume un indice onomastico e toponomastico. I saggi sono interessanti e sono utilmente raccolti insieme. Facciamo semmai, come a proposito di altri scritti dello stesso A. (OCP 1985, 219-220) qualche piccola riserva. Non rimaniamo sempre convinti dalle analisi filologiche dell'A. il quale, arabofono di nascita, presume talvolta di questo privilegio. Del resto un filologo di professione non si sarebbe lasciato sfuggire l'occasione di trovare nella disputa della *strata*, citata due volte in questi saggi (II 371-372; VII 199-200) una conferma della teoria filologica che fa salire al latino *strata* la parola coranica *ṣirāṭ*.

Segnaliamo due errori dell'indice: rinvia per Eraclio e per Giorgio di Pisidia al saggio XII invece che al saggio XIII.

V. Poggi S.J.

Robert E. Sinkewicz, C.S.B. (Ed.), Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study.* Pontifical Institute of Mediaeval Studies (= Studies and Texts 83). Toronto 1988, pp. XII + 288 + microfiche concordance.

Ever since the revival earlier this century of an interest in Gregory Palamas there has followed a deluge of writings on this theme, as D. Stiernon's *Bulletin sur le Palamisme*, REByz 30 (1972) 231-341, amply goes to show. Unfortunately, knowledge of the prime sources did not keep step with this interest. Nonetheless the *Capita 150* served for many practically as a first access to Palamas' voluminous writings, since it was available in the edition of the *Philokalia*, published in Venice in 1782, and then re-published in PG *150.* In the 1950's Orthodox authors like J. Meyendorff and P. Chrestou started publishing other works by Palamas, with the result that interest in the *Capita 150* flagged. R. E. Sinkewicz undertook to publish and translate this work in the hope of restoring the balance, since he considers it comparable in importance to the *Triads in Defence of the Holy Hesychasts* (p. 55).

Sinkewicz wants to improve on the text initially published in the *Philokalia.* Considering Meyendorff's and Chrestou's editions of other works as "laudable enterprises and important contributions to Palamite studies" but not "critical editions by modern standards" (p. 56; cfr. p. 59), he undertook a painstaking codicological study of the manuscripts to establish a reliable text of the *Capita 150* (p. 56-79). Besides collating the manuscripts and studying

them according to the various families to which they belong (pp. 57-67), he also had recourse to indirect witnesses, since Palamas in *Capita 150* quotes at length from his previous works (pp. 69f.). The result is a text which is much better than the edition hitherto available, and which is also readable.

The Introduction itself seeks to throw light on the dating and the internal composition of the *Capita 150.* As far as the dating is concerned, Sinkewicz criticizes the previous interpretations. M. Jugie was misled by the synthetic character of *Capita 150* to postulate the last years in Palamas' life. And Meyendorff set the date of composition between 1344 and 1347, deducing the first date from the *Contra Acindynum* (cfr. pp. 178f.), finished in 1344 and the latter date from lack of reference to Nikephoros Gregoras, which would have been inevitable after 1351. Sinkewicz argues that the fact that Palamas incorporated in his *Capita 113-121* almost the entire *Reply on Cyril* — itself dated on the basis of circumstantial evidence and guesswork around 1347-1351 (cfr. pp. 259f.) — speaks for a later date; and he suggests 1349-1350 for the *Capita 150.*

The Introduction to the *Capita 150* has the further merit of contextualizing the Palamite discussion within the broader humanistic discussion which rocked Constantinople at the time of the Palamite debate, rather than concentrating on the latter to the exclusion of everything else. This holds true especially of the introduction to chapters 1-63 (cfr. pp. 1-35). However, the author sometimes reaches conclusions without a thorough discussion of the secondary sources. Thus, he accuses M. Jugie of reading Augustine's ideas into Palamas' text (cfr. p. 18), but when he proposes Theoleptos as the source of Palamas' inspiration in Theoleptos (cfr. pp. 33f.), he should perhaps have asked himself, on the analogy of codicological criticism, which sometimes traces back similarities to a common source, whether this does not point to a common strand in the Father to which both Augustine and Theoleptos were indebted. Again, in the rather lengthy trinitarian discussion I miss some reference to the Patriarch Athenagoras lectures which M. Fahey and J. Meyendorff held on the theme: *Trinitarian Theology East and West: St Thomas Aquinas; St Gregory Palamas.* Brookline, Mass. 1979. Similarly, discussion of, e.g., J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes.* Würzburg 1968, in the context of Pseudo-Dionysius and the key Palamite essence-energy distinction would have been in order, but is completely lacking (cfr. pp. 21, 37, 42, 182f.).

Perhaps, one should not expect too much from an introduction. This succint introduction to a text by Palamas stood a good chance of being a well-rounded introduction to the whole of Palamas. But a thorough appreciation of Palamas can only follow when both the main texts have been critically edited and the secondary literature critically reviewed, and a critical introduction must at least pay attention to some of the recent discussions, if only in summary fashion. Several features of this edition enhance its quality. There are three indices: an *Index of Scriptural Citations* (pp. 278f.), the *Index of General Citations* (pp. 280-283) and *General Index to the Text* (pp. 284-288), although one is surprised that an *Index of Modern Authors* is lacking. The *Select Bibliography* (pp. 271-276) is useful, but could easily have been amplified to include, for example, A. de Halleux' pertinent articles. All in

all, however the English reader will appreciate the passion for clarity, manifested in helpful diagrams (cfr. pp. 2-4; pp. 36-39), and the card and microfiche give a survey of the titles of the different chapters and a concordance.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Tisuću i sto godina od smrti Metodijeve. Ćirilometodsko kulturno-književno nasljede u Hrvata. Zbornik radova, Zagreb, Staroslavenski zavod «S. Ritig» [1988], pp. VIII + 226 + 160 + 54.

«*Mille e cento anni dalla morte di Metodio. L'eredità cirillo-metodiana, culturale e letteraria, presso i Croati*». Questo il tema del Congresso internazionale organizzato dall'Accademia Jugoslava (JAZU) e dall'Istituto paleoslavo «S. Ritig» (Zagreb-Krk-Istra, 16-20. X 1985). Le relazioni, ora riunite in questo volume unico che reca lo stesso titolo del Congresso, sono già apparse in tre annate della rivista *Slovo*, 1986-1988.

Si deve alla tradizione ormai centenaria della JAZU l'organizzazione di questo convegno internazionale sui SS. Cirillo e Metodio. Il suo presidente J. Sirotković nel discorso inaugurale (nel vol. unico, alle pp. VI-VII) ricorda che il primo congresso internazionale fu dedicato alla missione morava e organizzato in occasione del primo millennio di questa (863-1863) dal vescovo J. J. Strossmayer e dal sac. F. Rački, rispettivamente fondatore e membro dell'Academia Jugoslava. Fin dal 1862, nella rivista *Pozor*, Rački proponeva l'organizzazione di un congresso e un'edizione critica della Bibbia. Fu per iniziativa di Strossmayer che Leone XIII pubblicò l'enciclica *Grande Munus* (1880), estendendo la festa dei SS. Fratelli (5. VII) a tutta la Chiesa, confermando e ampliando il contenuto della lettera *Industriae tuae* di Giovanni VIII (880). Nella liturgia slava e nella scrittura glagolitica Strossmayer vedeva «il ponte d'oro tra Est e Ovest e la prima condizione dell'unione delle chiese», nonché la «via verso l'unità dei popoli slavi». La JAZU, nel quadro del suo programma politico e culturale, continua a promuovere questa eredità, come anche quella di Juraj Križanić.

Da notare particolarmente alcuni articoli nei quali vengono trattati i temi fondamentali della problematica metodiana rispetto ai Croati. Sulla contestata autenticità delle trascrizioni delle due lettere di Giovanni VIII, indirizzate (925), una all'arcivescovo di Salona, Giovanni, l'altra al re dei Croati, Tomislav (con altri destinatari), si sofferma R. Katičić con un contributo di carattere filologico. L'A. presta speciale attenzione al binomio *Methodii doctrina* e, paragonandolo con binomi di altre simili lettere della Curia Romana, conclude che le trascrizioni devono considerarsi autentiche. L'importanza della questione sta nel fatto che, stabilita l'autenticità dei documenti, viene offerta una solida base per lo studio della problematica del battesimo dei Croati e della presenza dell'eredità metodiana in Croazia nel IX e X secolo. Ovviamente, come osserva lo stesso A., un altro studio di carattere storico, specialmente diplomatico, resta indispensabile.

J. Bratulić intende presentare il comportamento della Curia Romana verso la missione dei SS. Fratelli. Egli espone semplicemente alcune tesi (Lapôtre, Dvornik, Dujčev) e conclude che S. Metodio non poteva essere l'ideatore ed esecutore della politica romana. Sarebbe stato utile però citare anche i lavori di carattere ecclesiologico-giuridico di V. Peri: *Spalato e la sua Chiesa nel tema bizantino di Dalmazia*, in *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secoli X-XI* (Medioevo e umanesimo, 49), Padova 1982, pp. 271-347; *Gli «Iura antiqua» sulla patria dei Bulgari: un «topos» canonico per il risveglio missionario*, in *Atti dell'8° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 3-6 novembre 1981*, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1983, pp. 225-268; ecc. Peri considera anche l'opera dei SS. Fratelli all'interno della problematica riguardante gli «iura antiqua» della chiesa di Roma, cioè la sua perdurante giurisdizione ecclesiastica nei paesi sotto il regime civile di Costantinopoli.

Proprio questa posizione ambigua degli stati balcanici, Croazia e Bulgaria, viene illustrata dal compianto I. Dujčev, che sottolinea come le relazioni tra i due stati dipendessero dalla loro sudditanza nei confronti di Costantinopoli o di Roma.

I. Petrović tratta esplicitamente il tema formale di questo Congresso. Riassumendo tutte le ipotesi sulla presenza dell'eredità metodiana in Croazia, accetta e sviluppa l'ipotesi che i SS. Cirillo e Metodio fossero partiti da Costantinopoli imboccando la cosidetta *via Egnatia* (Costantinopoli — Salonicco — Durazzo/Drač) proseguendo poi via mare verso Venezia e di là verso la Moravia, senza attraversare la Bulgaria. Così i Croati potevano venire in contatto con la loro missione già verso l'863. Anche qui sarebbe stato utile citare i lavori di V. Peri.

Tra gli altri articoli, data la scarsità dei documenti cirilliani e glagolitici, è interessante segnalare l'articolo di M. Altbauer sulla scoperta e l'identificazione di ca. venti codici e frammenti sinaitici slavi attualmente in corso di pubblicazione da parte degli studiosi dell'università di Atene.

In complesso un volume utile, tra l'altro, per la recente, più o meno completa, raccolta di studi e indicazioni bibliografiche riguardanti l'eredità metodiana presso il popolo croato.

T. Mrkonjić

Coptica

Pierre du Bourguet, *Les Coptes* (Que-sais-je?, 2398), Presses Universitaires de France, Paris, 1988, pp. 125.

On saluera avec joie la parution de ce petit livre qui comble un vide, car nous n'avions pas en langue française de somme sur les Chrétiens d'Égypte; c'est ainsi qu'il faut comprendre le nom de «Coptes», bien que parfois on voit ce nom appliqué à tort, aux chrétiens d'Ethiopie, peut-être en raison des liens étroits qui les unissaient, jusqu'en 1951, à ceux d'Egypte.

Après une introduction où il précise ce que le mot «Copte» recouvre, il

aborde leur histoire ancienne et moyen-âgeuse, puis présente la langue copte, avant d'étudier l'église copte jusqu'au Moyen-Âge, c'est-à-dire l'époque, le XIVe siècle où ils sont passés de l'état de «majoritaires» à celui, qui est encore le leur, de «minoritaires» (environ 8 à 10% selon les estimations les plus optimistes); les cinq chapîtres suivants sont consacrés à diverses questions particulières: chapître 5: le monachisme, chapître 6: la littérature copte; chapître 7: l'archéologie copte; enfin, les chapîtres 8 et 9: l'art copte, qui est, comme on sait, une spécialité de la compétence de l'auteur; le livre s'achève par deux chapîtres, le 10 et le 11, sur l'état actuel des Coptes, et l'apport des Coptes à la civilisation humaine, en général. Ansi se présente l'ouvrage.

Ajoutons que chaque chapître se termine, en petite caractères, par unc excellente bibliographie sélective, qui, peut-être ne sera pas utile aux spécialistes, mais du moins rendra les plus grands services à ceux qui entendent se documenter utilement sur les questions exposées.

Venons aux détails: l'A. fait, avec raison commencer l'histoire des Coptes avec la conquête d'Alexandre, car l'influence grecque sera importante et préparera le terrain, si l'on peut dire, à l'adoption de la nouvelle religion, le christianisme, car, si l'on a fait de bonne heure, des traductions bibliques en copte, quantité de textes de la patristique grecque ont été traduits en copte ou ont circulé en grec, dans toute l'Égypte.

On retiendra, étant donnée la capacité de l'a., longtemps professeur d'Égyptien et de Copte, à l'École des langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris, la clarté d'exposé du chapître consacré à la langue copte (3°). Mais, ce qui retiendra le plus l'attention, ce sont les deux chapîtres (8° et 9°) où il expose ce qu'on doit entendre par «art copte», dont les fameux «tissus» ont acquis, dernièrement, tant de notoriété sur le marché de l'art: après un historique de l'intérêt qu'on a porté aux diverses manifestations de cet art copte, il propose un ensemble des époques qui ont caractérisé les diverses expressions de cet art (chapitre 9). On aura là, cet art copte se termine, c'est vraisemblable, avec le XIIIe siècle. Je suggérerais à l'A. de faire une remarque comparativement aux arts byzantin et arménien, on constate que cet art se caractérise par une certaine pauvreté de moyens et d'expressions; ne serait-ce pas par le fait qu'étant sous le joug musulman depuis le VII° siècle, il n'a pu se manifester que modestement, sans le concours ou l'appui de mécènes, alors que les Grecs et les Arméniens comptaient dans leurs rangs des princes qui se faisaient un devoir de protéger et financer les artistes; cela est sensible dans le domaine de la miniature, mais aussi dans les autres formes d'art.

Les coquilles, dues peut-être à l'impression, et qui ont pu échapper à l'A. au moment des épreuves, sont peu nombreuses.

Il est notable, et l'A. ne le souligne sans doute pas assez que le rôle économique et social de la communauté copte, dans la vie égyptienne, n'a aucun rapport de corrélation avec l'importance numérique qu'elle représente. On sera obligé au P. du Bourguet, de nous fournir, sous un format commode, un condensé, utile même aux «coptologues» et précieux aux lecteurs pressés du «grand public», des divers problèmes, que pose, encore de nos jours, cette communauté, bien vivante et en pleine expansion.

R.-G. Coquin

Ecclesiologica

Bernhard KÖTTING, *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs.* Gesammelte Aufsätze. Erster und Zweiter Band (= Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 54/I und 2) Aschendorff, Münster 1988, pp. VIII + 548; 340.

Bernhard Kötting è attivo nel campo della storia ecclesiastica dal 1940, quando presentò a Bonn la dissertazione, *Die Beurteilung der zweiten Ehe in Antike und Christentum.* La teologia del matrimonio e del celibato ecclesiastico rimase del resto una tematica ricorrente nella sua abbondante produzione letteraria. Anche il culto dei santi e delle cose sante lo attira in particolare. Tra le sue monografie ricordiamo infatti *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche,* apparsa la prima volta a Münster nel 1950 e riedita nel 1980. Egli ha contribuito con numerosi articoli al *Lexikon für Theologie und Kirche* e al *Reallexikon für Antike und Christentum.*

In questi due volumi, della collana *Münsterische Beiträge zur Theologie,* vengono raccolti 66 suoi saggi, già apparsi in periodici, enciclopedie o *Festschriften.* Essi sono qui suddivisi in sette gruppi. Nel primo volume ci sono i tre gruppi dal titolo, I, Sviluppo della Chiesa nella storia; II, Antichità e Cristianesimo; III Sacerdozio e ministero. Nel secondo volume si susseguono i quattro gruppi: IV, Pietà popolare; V, Culto dei santi, delle reliquie e delle immagini; VI, Pellegrinaggi; VII, Varia.

L'A. unisce grande familiarità con le fonti, cui accede direttamente nella loro lingua originale, con ammirevole capacità di sintesi e lineare lucidità di esposizione. Saggi come *Die Kirche und die Judenheit* (I, 6), *Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum* (I, 11), *Das Bild der Frau in der Geschichte* (I, 16), *Tier und Heiligtum* (II, 2), *Auseinandersetzung des Christentums mit der Umwelt* (II, 5), *Opfer in religionsvergleichender Sicht* (II, 7) affrontano tutti temi vastissimi, suscettibili di essere trattati esaurientemente in più volumi. Eppure chi li legge rimane ammirato per quanto vi si condensa, senza che ne scapitino solidità e chiarezza.

Anche l'Oriente Cristiano è presente nella raccolta, tanto che pochi saggi non lo toccano direttamente o indirettamente. Cito solo quelli in cui l'Oriente Cristiano appare fino dal titolo: *Das Wirken der ersten Styliten in der Öffentlichkeit. Missions- und Erbauungspredigt* (I, 1), *Wie kam es zum großen Schisma von 1054* (I, 3), *Die abendländischen Teilnehmer an den ersten allgemeinen Konzilen* (I, 5), *Beurteilung des privaten Gelübdes bei Platon, Origenes und Gregor von Nyssa* (II, 6), *Morgenländische Heilige im Dom zu Münster* (V, 7), *Palästina, das Land des Herrn* (VI, 2), *Gregor von Nyssas Wallfahrtskritik* (VI, 3), *Koptische Wallfahrten* (VI, 4).

L'equilibrio e il senso storico dell'A. fanno sí che questi saggi non invecchino anche se alcuni furono scritti qualche decennio fa.

E l'averli raccolti insieme, in logica successione, costituisce una miniera di spunti e suggerimenti per chi studi gli aspetti fondamentali della storia

ecclesiastica, anche dell'Oriente Cristiano. Pertanto i due volumi sono due sussidi storici preziosi.

V. POGGI S.J.

John MEYENDORFF, *Vision of Unity*, St. Vladimir's Seminary Press, Crcsiwood, NY, 1987, pp. 192.

This work by the noted Orthodox theologian-historian, John Meyendorff is one of two recent collections of his editorials for *The Orthodox Church*, the newspaper of the Orthodox Church in America. The A. served as the editor of this monthly for a period of twenty years (Jan. 1965-Dec. 1984). This particular volume comprises editorials dealing with the two-fold problem of Church unity and Church order. The unity referred to, however, does not concern the ecumenical movement, but rather a vision of unity for *one* Orthodox jurisdiction in the U.S.A. in contrast to the many overlapping jurisdictions now in existence, all of which excepting the Orth. Church in Am. are drawn according to ethnic lines. The A. in editorial after editorial deplores this ethnicism as a virtual phyletism, even if this heresy is formally opposed by the guilty jurisdictions. He does not ignore the ethnic dimension inevitable in any multinational immigrant situation, but only stresses that the very *concept* itself of the Church abhors the division of Christ's Body according to Jew or Greek, whatever. Equally important, the A. observes, is thc fact that any vision of Church polity drawn along strict, ethnic lines can only compromise the very *missionary* aspect of the Church, itself a necessary dimension of the Church's apostolicity.

The editorials on Church order have a similar thrust. They seek to promote a dynamic unity within the Orthodox Church so that the Orthodox might not only have a stronger Church internally, but also give a more credible witness to the contemporary world, itself in need of the spiritual message offered by Eastern Christian tradition. Of special interest are his editorials dealing with the role of the Ecumenical Patriarchate within Orthodoxy, which he would like to see enhanced even if it means moving the Phanar from Istanbul to an area of the patriarchate outside of Turkish control, and thosc outlining a responsible conciliarity in the Church wherein bishops, pricsts, and laity all perform their respective roles conscientiously and without strife. Within present-day Orthodoxy, the A. observes, the autocephalous Orth. Church in Am. has a unique role, since it alone, among major Orthodox Churches, is totally free of government control. For this reason, he is optimistic that the clergy and faithful of the Orth. Church in Am. will fulfill their divinely given role for the good of the entire Church, even beyond its jurisdictional boundaries.

This work also testifies to the contemporary scene of the Orthodox Church, especially in America. The unity for which the A. editorializes still seems so far away—to the great demerit of American Orthodoxy. Indeed, it is to be regretted that in the "post-Vatican II years", the Orthodox Church

seems per force to have been overly engrossed in internal, organizational and jurisdictional matters to the detriment of a more active role in the world and among other Christian Churches, a situation now being redressed, at least on the ecumenical front.

R. Slesinski

La pace: sfida all'Università Cattolica, Atti del Simposio fra le Università Ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma nell'anno internazionale della Pace: 3-6. XII. 1986. A cura di Franco Biffi. Federazione Internazionale delle Università Cattoliche, Centro coordinamento delle ricerche, Herder - Roma 1988, pp. 916.

Non c'è dubbio che sia stata un'ardua impresa radunare più di un'ottantina di conferenzieri che trattassero della pace dai più diversi punti di vista. Ma il Direttore del Centro ricerche della Federazione Internazionale delle Università Cattoliche, mgr. Franco Biffi, oltre ad organizzare con cura questo simposio interdisciplinare ne ha fatto uscire in tempo relativamente breve gli Atti.

Il poderoso volume si apre con una sua presentazione (pp. 5-6) e con le parole dette dal papa Giovanni Paolo II nell'udienza speciale (pp. 7-8); quindi viene il programma del Simposio, l'elenco dei partecipanti, le parole del responsabile accademico, P. Bonifacio Honings, l'allocuzione del presidente della FIUC, Michel Falise e l'intervento positivamente provocatorio del card. Roger Etchegaray, *Chiesa che fai oggi per la pace?.*

Il Simposio è diviso intelligentemente in «aree tematiche». La prima o delle dimensioni antropologiche della pace, è a sua volta suddivisa in pastorale, psicologica e pedagogica, ciascuna con le sue trattazioni. La seconda area è storica: pace nell'antichità cristiana, in S. Agostino, nel Medioevo, in Giovanni da Capestrano, nella Riforma, nella conquista del Nuovo Mondo, nella teologia della guerra giusta, nel continente africano, in quello asiatico, nel secolo scorso, nei movimenti ecclesiali, nell'obiezione di coscienza e in rapporto con l'unione europea.

La terza area è filosofico-teologica e giuridica. La pace è considerata nella concezione veterotestamentaria dell'Alleanza, nel NT, nella patristica, nell'esicasmo, in Agostino e Tommaso, presso i papi di questo secolo, nella *Gaudium et Spes,* in Rosmini, sullo sfondo della minaccia atomica, di fronte all'obiezione di coscienza, nel mondo contemporaneo e in quello del lavoro, nell'atteggiamento della S. Sede, nel rapporto della Chiesa con il nuovo ordine internazionale, nelle concezioni filosofiche, nel marxismo, nel concetto di riconciliazione con Dio, nelle direttive e nella prassi dell'ONU.

L'ultima area è quella del dialogo tra le religioni e dell'ecumenismo cristiano. La pace è un valore per ogni religione in genere e in particolare per l'Induismo, per il Buddismo, per l'Ebraismo, per l'Islam e per le religioni tradizionali dell'Africa. La pace è riconosciuta nella dimensione missionaria, è promossa dalle organizzazioni internazionali, è presente nelle istanze della

Riforma; l'ecumenismo è via alla pace. In tale contesto è molto opportuno l'intervento sulla giornata di preghiera interreligiosa per la pace ad Assisi il 27 ottobre 1986 (pp. 889-896).

A conclusione del simposio c'è una meditazione biblica sulla pace dettata da Mgr. Pietro Rossano rettore della Università Pontificia Lateranense, ospite e protagonista del simposio stesso; l'allocuzione di Amadou-Mahtar M'Bow, direttore generale dell'UNESCO e la parola di commiato insieme e di augurio del responsabile accademico: «le nostre università dovrebbero, con il loro prestigio culturale, influire sulle nazioni emergenti per la collaborazione di tutte le culture e per la conversione delle spese a favore dei loro armamenti a beneficio della promozione economica e sociale».

Non possiamo in questa sede soffermarci sui contributi dei singoli. L'Oriente Cristiano non vi era del resto abbastanza presente e non per colpa degli organizzatori, che anzi uno degli interventi da loro previsto non si è potuto di fatto realizzare. Rammarichiamo semmai qualche doppione in un progetto così vasto e ambizioso, come le concezioni agostiniana e tomistica della pace o l'obiezione di coscienza, rivisitate da più angolature. Ma in genere il simposio ci è sembrato rispondere bene al manifesto programmatico «La pace sfida all'università cattolica». La riuscita del congresso è già un buon inizio nell'accogliere una sfida così impegnativa.

V. POGGI S.J.

Primum Regnum Dei. Festgabe für Abt Johannes HOECK, Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung. Die Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck, neu übersetzt, eingeführt und kommentiert von P. Ferdinand R. GAHBAUER OSB. Mit Beiträgen von Prof. Theodor Nikolau, Prof. Heinrich Fries und P. Theodor Wolf OSB. München 1986, Ss. 212.

Es handelt sich um eine Festschrift, veröffentlicht bei Gelegenheit des 85. Geburtstages des Altabts Johannes Hoeck (18. Mai 1987), für die als Gegenstand die bekannte Konzilsrede des Abtes vom 19.10.1965 über die Patriarchalstruktur als Angelpunkt der Wiedervereinigung gewählt wurde.

Als Nachfolger des Altabtes J. Hoeck und als Präses der bayerischen Benediktinerkongregation würdigt Odilo Lechner in einem Geleitwort (S. 9-10) die Bedeutung der genannten Rede. Er schreibt dazu: "Manchmal ist einem Leben eine Stunde geschenkt, in der es sich verdichtet, in die bisherige Entwicklungen zusammenfließen, von der her auch die weiteren Jahre erhellt werden. Vielleicht könnte man bei Johannes Hoeck von seiner Rede auf dem 2. Vatikanischen Konzil als solch einer Stunde sprechen". Abt-Präses Odilo Lechner dankt den Mitarbeitern der Festschrift, insbesondere P. Ferdinand Gahbauer, der den weitaus größten Teil der Festschrift verfaßte, den Text der Rede in neuer deutschen Übersetzung herausgab, eine ausführliche Einleitung zu ihr schrieb und sie weitläufig kommentierte. Mit ihm werden wir uns in dieser Besprechung hauptsächlich auseinandersetzen müssen.

Odilo Lechner dankt den Professoren Heinrich Fries und Theodor Nikolau (orthodox), daß sie die Bedeutung der Rede für die Ökumene heute herausstellten, dazu P. Theodor Wolf OSB für die Abhandlung über die russische Dreifaltigkeitsikone, die eine ausgezeichnete Illustration zum ökumenischen Problem darstellt. Der orthodoxe Professor Nikolau betont, daß viele Gesichtspunkte der Rede Hoecks bei den Orthodoxen volle Anerkennung finden, wenn auch andere mit der orthodoxen Sicht nicht vereinbar seien.

Den Hauptteil der Festschrift, die historischen Darlegungen von F. Gahbauer, charakterisiert in seinem Nachwort gut Prof. Heinrich Fries und stellt sie Hoecks Absichten gegenüber, mit denen sie nicht immer übereinstimmen. Es geht um die patriarchale Struktur der Kirche, um das Verhältnis autonomer Patriarchalkirchen zum ersten der Patriarchen in Rom, das eine ständige Quelle der Spannungen und auch der Konflikte war. Gahbauer zeigt klar auf, wie durch die immer stärker werdende Ausprägung des Jurisdiktionsprimats der Gegensatz zwischen Ost und West immer größer wurde. Darin liegt gewiß ein Verdienst seiner Ausführungen.

Hoeck sieht als einziges Mittel dagegen die Wiederherstellung der Patriarchalstruktur, die im *ganzen* ersten Jahrtausend eine gesamtkirchliche Struktur war. Unter Patriarchalstruktur versteht Hoeck die Zusammensetzung der Gesamtkirche aus fünf Patriarchaten: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, von denen dem ersten, Rom, eine effektive Vorrangstellung zukam, bei der aber eine reale Autonomie der vier anderen im *ganzen* ersten Jahrtausend bestehen bleiben konnte. Hoeck berücksichtigt nicht die in früher Zeit außerhalb des Reiches entstandenen Patriarchate.

Die Patriarchalstruktur, wie sie Gahbauer versteht, umfaßt im Gegensatz zu Hoeck auch die "Patriarchate" des Westens, denen Gahbauer ein ganzes Kapitel (S. 67-76) widmet. Über diesen Gegensatz zwischen Gahbauer und Hoeck redet Fries in seinem Nachwort nicht. Er ist aber auch für die anderen Gegensätze nicht ohne Bedeutung. Gahbauer behauptet zwar, auch Hoeck meine mit der "Patriarchalstruktur der ganzen Kirche" diese Struktur auch im Westen (S. 67). Da irrt er sich, und dieser Irrtum ist verhängnisvoll. Hoeck weiß sehr wohl, daß es im 1. Jahrtausend auch im Westen autonome kirchliche Bezirke gab, nennt diese aber niemals "Patriarchate", weil er weiß, wie prekär deren Autonomie war. Hoeck fragt nur einmal ganz vorsichtig, ob es *heute* nicht vielleicht zweckmäßig sei, das allzu große Römische Patriarchat in kleinere, gewissermaßen Unterpatriarchate, aufzuteilen. Aber das ist nicht *sein Anliegen*, um dessentwillen er die ehrwürdigen Väter des Konzils *beschwört*, den "Kairos" nicht wieder zu verpassen, die *alte* Patriarchalstruktur des ersten Jahrtausends wiederherzustellen (S. 43). Es geht ihm zunächst um die Erfüllung der den unierten Patriarchaten gemachten Versprechungen. Das ist für ihn *der* Testfall. Hoeck liegt bestimmt nichts daran, etwa die Gallikanische Kirche wiederherzustellen, Gahbauer gewiß auch nichts. Dieses erste Mißverständnis zwischen Gahbauer und Hoeck hat als Konsequenz andere. Die sogenannten "Patriarchate" des Westens hatten nicht eine so dauerhafte Autonomie wie die großen Patriarchate des Ostens. Gahbauer schreibt: "Westliche Patriarchate verloren bereits vor der Jahrtausendwende ihre Autonomie" ... und zwar "auch durch päpstliche Einwirkung" (S. 154). Kurz darauf heißt es bei ihm: "Die oben angeführten Fakten legen die Schlußfolge-

rung nahe, daß sich die Patriarchate nicht ein volles Jahrtausend hindurch ihrer Autonomie erfreuen konnten". Gahbauer setzt dabei voraus, daß von Rom dekretierte Einschränkungen ohne weiteres von den Patriarchaten rezipiert wurden. Das war alles andere als selbstverständlich. Die pseudoisidorischen Dekretalen wurden nach Fr. Kempf erst im 10. oder 11. Jahrhundert wichtig. Der krasseste Fall dieser Art ist der, daß Gahbauer ohne weiteres annimmt, daß die Pseudokonstantinische Schenkung, die dem Bischof von Rom Vollmacht auch über den ganzen Osten zugesprochen hätte und um 750 in Rom rezipiert worden sei, ipso facto für die östlichen Patriarchate den Verlust ihrer Autonomie zur Folge gehabt hätte (S. 155). Zunächst einmal, um 750 bestand bis kurz vor dem 2. Nicänum (787) zwischen Rom und Konstantinopel das Schisma wegen des Ikonoklasmus. Außerdem: die Pseudokonstantinische Schenkung ist eine außerordentlich zweifelhafte Angelegenheit. Gahbauer berücksichtigt nicht die neueste Forschung zur Sache, die wohl am besten von Horst Fuhrmann in seinem Aufsatz "Constitutum Constantinum" in "Theologische Realenzyklopädie" Band VIII (Berlin 1981, S. 196-202) zusammengefaßt ist. Ihm zufolge ist der Einfluß der Fälschung maßlos überschätzt worden (S. 199). Vor der Rezeption durch Humbert und Leo IX. (1053) ist nichts von Bedeutung auszumachen. Auch bei den Verhandlungen von 1054 hat die Fälschung praktisch keine Rolle gespielt. Wie groß die Verwirrung war, zeigt die Tatsache, daß Michael Kerr die Fälschung auf *seinen* Bischofssitz bezog (Vgl. Jedin, Handbuch III, 1, S. 471). Daß auch nach 750 der Osten seine Autonomie noch energisch geltend machte, liegt auf der Hand. Nur ein Beispiel: Das 2. Nicänum wurde von der Kaiserin Irene berufen. Sie fühlt sich als Haupt der Christenheit hierzu autorisiert und braucht keine Genehmigung des Papstes dazu (vgl. W. de Vries "Die Struktur der Kirche gemäß dem 2. Konzil von Nicäa.", OCP 33 (1967) 59).

Der Papst Hadrian I. hatte gefordert, die Kaiserin müsse zuerst offiziell zum Glauben der hl. Römischen Kirche zurückkehren. Darauf ging diese nicht ein (de Vries l.c. S. 56). Trotz mancher primatsfreundlicher Aussagen auf dem Konzil, handelt dieses kaum anders als die früheren Konzilien. Das Lehrschreiben des Papstes Hadrian I. wird zwar auf dem Konzil verlesen und angenommen, weil es den Weg der Wahrheit aufgewiesen habe. Das Konzil nimmt das Lehrschreiben aber nicht blindlings an, sondern stellt seine Wahrheit durch eine langwierige Untersuchung der Tradition der ganzen Kirche von den Aposteln an fest (S. 65). Ein anderes Beispiel für die auch nach 750 fortdauernde Autonomie des Patriarchats Konstantinopel: Der auf dem 4. Konzil von Konstantinopel (869/70) abgesetzte Photius setzte sich auf einem neuen Konzil (879/80) wieder durch, und zwar ohne die von Papst Johannes VIII. festgesetzten Versöhnungsbedingungen zu beachten (de Vries, *Stimmen der Zeit*, August 1985, S. 519). Die Überschätzung der Bedeutung der Konstantinischen Fälschungsurkunde ist wohl der schwerste Fehler in den Ausführungen Gahbauers. Wir wollen damit nicht den Wert seiner ganzen Arbeit leugnen. Der orthodoxe Theologe Theodor Nikolau lobt den kritischen Sinn der Abhandlung Gahbauers, der sich mit vielen Beispielen belegen ließe (S. 35). Aber in manchen wichtigen Punkten ist Gahbauer eben doch zu unkritisch.

Besonders wertvoll sind die Ausführungen Gahbauers über die positiven

Ergebnisse des Dialogs zwischen Katholiken und Orthodoxen etwa seit dem Jahre 1960 (S. 156 ff.).

Die Festschrift ruft die wirklich bedeutungsvolle Rede des Altabts Hoeck auf dem Konzil wieder ins Gedächtnis. Sie verdient es ohne Zweifel, nicht vergessen zu werden.

W. DE VRIES S.J.

J. M. R. TILLARD O. P., *Église des Églises.* L'Ecclésiologie de Communion, Le Cerf, Paris, 1887 (= Cogitatio Fidei, 143), pp. 416.

Le Père Tillard nous donne dans ce nouvel ouvrage sa synthèse sur l'Église, après nous avoir déjà si bien informé sur le rôle de la papauté dans son livre *L'Évêque de Rome* publié en 1983, et que préparait déjà un autre moins récent *L'Eucharistie Pâques de l'Église* paru en 1964.

Comme l'indique le sous-titre il s'agit de donner à l'Église son sens plénier, à la fois plus profond et plus ouvert, celui de communion. Déjà il y a plus de vingt-cinq ans, le confrère du P. Tillard, Jerôme Hamer, maintenant cardinal, avait présenté l'Église sous un jour fort semblable dans *L'Église Une Communion* (1962).

En fait nous sommes en plein Vatican II et même après, du point de vue de la pensée chrétienne, bien que, du moins dans certains milieux, le sens de l'Église paraîsse quelque peu déficient. Ce nouveau livre qui est un véritable traité d'ecclésiologie, est fait de quatre grands chapitres. Dans le premier l'auteur examine ce que Dieu a voulu pour son Église. Il l'exprime en particulier par toute une série de très beaux textes liturgiques et patristiques, par exemple dans l'excursus inséré entre les chapitres I et II, ou encore l'admirable citation de saint Cyrille p. 43. Oui, L'Église est communion tous azimuts, communion entre les hommes et avec Dieu, communion toujours à renforcer, à renouveler, à réparer.

C'est aussi dans cette perspective qu'il faut aborder la question sans cesse soulevée de la relation entre Église et Royaume de Dieu. Le Royaume qui est communion «axée sur la communion avec Dieu» (p. 93) est présent déjà, mais comme promesse d'avenir, car il doit se réaliser pleinement dans la communion ultime, non sans heurts et souffrances d'ailleurs, royaume surtout destiné aux «pauvres», dont la béatitude s'applique surtout et d'abord à Jésus lui-même.

Dans le second chapitre nous sommes confrontés avec l'Église actuelle, ce peuple de Dieu au caractère sacerdotal, dont la foi est greffée sur la Parole qui lui vient de Dieu. A mon humble avis, cette partie du livre du P. Tillard est la plus originale. Elle se termine par une étude serrée de la relation entre Église et foi, relation qui s'exprime tant par la communion elle-même que par les «témoignages», entre autres ceux du martyr, et par l'Eucharistie comme synaxe.

Vient ensuite une synthèse fort fouillée sur les ministères qui créent et entretiennent la communion, y compris entre les Églises. C'est le chapitre troisième, où l'Église elle-même apparaît comme ministre du salut. Mais ce doit être toute l'Église qui par sa nature de communion est obligée d'agir en

tout et partout, donc aussi par et dans les ministères non-ordonnés, tels les catéchistes de tous les temps. C'est là aussi que s'insère le caractère apostolique central du laïcat, sans oublier aussi le dynamisme missionnaire, tout cela appartenant à la nature même de l'Église comme communion. Toute cette exposition, si riche de contenu, est tout le temps confrontée avec l'expérience œcuménique actuelle, y compris celle de l'auteur lui-même, dont le rôle a la commission internationale «Foi & Constitution» est bien connu. Cette ecclésiologie bien menée à son terme ne néglige pas certains aspects mis en valeur dans la tradition de la Réforme, par exemple la nature purement gratuite du salut. De plus dans une vision de «communion» aussi développée il fallait s'attendre ce que l'auteur nous expose, non sans acribie, sa théologie de l'Église comme «sacrement».

Le quatrième et dernier chapitre traite surtout de la position et du rôle joué par l'évêque de Rome dans l'Église-communion. Il porte le titre significatif «Communion visible des Églises». Bien que le P. Tillard ait déjà développé ce sujet dans le livre que j'ai cité, il le reprend ici souvent sous un nouveau jour, par exemple sous celui du sens de l'universalité et du devoir missionnaire. Il explique de nouveau quelle est la vraie position de l'évêque de Rome au regard de la sollicitude de toutes les Églises, et donc de leur communion mutuelle, sollicitude liée aux apôtres-coryphées, Pierre et Paul, et à la qualité spéciale, primatiale de l'Église romaine. C'est un service de communion que le pape réalise, celui du «serviteur des serviteurs» dans le collège ministériel et en sa faveur. C'est ainsi que le pape n'est ni un super-évêque ni même un super-patriarche. Son rôle primatial n'a de sens que compris et vécu en relation avec l'unité ecclésiale dans sa diversité. De plus il ne faut pas négliger dans cette perspective l'apport de saint Paul au rôle de serviteur de la communion.

Le P. Tillard passe ensuite à l'examen du progrès marqué par Vatican II au sujet du caractère ecclésial des communautés chrétiennes qui ne se trouvent pas en communion avec la *catholica*. Il conclut en analysant avec beaucoup d'à propos la fameuse expression de Vatican II (*Lumen Gentium*): L'unique Église «*subsiste* dans l'Église Catholique». Dans sa conclusion finale il insiste une fois de plus sur la vision de l'Église de Dieu comme *Église des Églises*.

Voici en somme une ecclésiologie ouverte, moderne, rafraîchissante, surtout bien œcuménique. Car elle sort toute renouvelée de l'expérience personnelle de l'auteur et elle se base sur les meilleurs résultats de l'exégèse moderne. Elle mérite la sympathie de tous ceux pour qui le sens de l'Église et l'amour pour l'Église sont les fondements de la vie chrétienne. En bref le livre du P. Tillard nous introduit dans l'être profond de l'Église.

Je ferai seulement deux petites remarques critiques. Dans la note 106 p. 90 *L'Évangile de Barnabé* est cité comme témoin apocryphe du salut en communion avec Adam. C'est oublier que cet évangile est en fait une œuvre de propagande musulmane écrite au XIVe siècle par un moine italien apostat. En second lieu je suis quelque peu étonné que l'auteur n'ait pas au moins mentionné le sens et la vision de l'Église, en particulier comme épouse du Christ. si en faveur dans les Églises syriaques de tout bord.

E. R. Hambye S.J.

Gnostica

Der Kölner Mani-Kodex, Abbildungen und diplomatischer Text, herausgegeben von Ludwig KOENEN und Cornelia RÖMER, (= Papyrologische Texte und Abhandlungen, Band 35), Dr. Rudolf HABELT GmbH, Bonn 1985, Ss. XXIX + 348 und 215 Tafeln.

The present book is the first volume of a complete reedition of the text, and it is to be followed by a second volume which will contain text, translation and a word index, and then by a third volume with commentary. The purpose of the publication of these photographs is to present the most exact possible reproduction of the original codex and to offer an opportunity for a fresh examination of the readings (cf. p. VII-VIII).

The basic collection of photographs reproduced here goes back to photographs of the CMC made in 1969 at the Institute for Criminology of the University of Cologne, although some new photographs have had to be made. In some cases although a new photograph is better, an old photograph shows an image of a small fragment which has not been preserved. Difficulties exist. Due to the state of the CMC, which has suffered considerable damage, the plates render its pages with varying clarity. Because of the hardening of the material used for conservation it reflects light and thus made the photographic process more difficult. And sometimes the writing from the opposite side of a page shines through, a fact which can lead a reader astray (cf. p. VIII-XI). Although the CMC is in general well-reproduced on the plates in this volume, perhaps even further improvement could be made in the imaging by use of the photographic and computer techniques (especially digitization) which Professors James Charlesworth and Bruce Zuckerman recently employed with such great success in deciphering the badly damaged MS. of the *Genesis Apocryphon* found among the Dead Sea Scrolls.

On p. XI the editors warn us that the term "diplomatic" transcription is to be taken in a wide sense, since *scriptio continua* of the text would have helped no one, and filling out passages does not really belong in a "diplomatic" transcription. They have been quite restrained in the latter practice.

The editors furnish their introduction with a fairly lengthy section on the codex and its scribes, and include in this section a quite detailed discussion of orthographic matters (p. XII-XXIII). On p. XXIV we receive the pleasant news that, even though Prof. Henrichs's name does not appear on the title page, nevertheless the editors discussed and decided all improvements of the text with him.

At the time of the Condon Symposium of 1977 at Loyola University of Chicago, I was able to make a minor original contribution to the interpretation of the text by pointing out that within the section of the CMC running from 45,1 to 72,7 (which seems to correspond more closely with its running title "On the Birth of His [i.e. Mani's] Body") a bit of number symbolism seems to occur, in that there are seven figures who present their apocalypses:

1) Adam (48, 16ff.), 2) Sethel (50, 8-11), 3) Enos (52, 8f.), 4) Sem (55, 10ff.), 5) Henoch (58, 6ff.), 6) Paul, who receives his Gospel through an apocalypse or revelation of Jesus Christ (60, 13f and 61, 21-22), and finally 7) Mannichaios (66, 4), who reveals this apocalypse and wrote this immortal Gospel (67, 12-15). Seven is well known as a perfect number (see, e.g., in connection with the Jewish reverence for the Seventh Day, Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 100f [= 35f; ed. Cohn-Wendland I, p. 34, ll. 9-21]). Thus the ordinal number attaching to the position Mani and his revelation occupy in the series of revelations expresses the view that he and his revelation constitute the culmination and perfection of that series. (See L. Koenen, "Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought", in *Codex Manichaicus Coloniensis, Atti del Simposio Internazionale [Rende-Amantea 3-7 settembre 1984]*, [= *Studi e ricerche* 4], Marra Editore, Cosenza 1986, p. 292. Cf. Rev. OCP (1987) 474).

It would have been helpful if the editors of this volume would have indicated (e.g. for understanding note 1, p. VII) that the abbreviation ZPE has the meaning of *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, and that the abbreviation HSCP means *Harvard Studies in Classical Philology*.

Koenen and Römer, the publishers of this volume, and the Deutsche Forschungsgemeinschaft have all cooperated well to present us with both a fine instrument for scholarly research and a monument for the preservation of a major document in mankind's religious history.

J. D. BAGGARLY, S.J.

Indica

Marion BRÉSILLAC, Fondateur de la Société des Missions Africaines, *Je les aimais. Douze ans en Inde 1842-1854*. Édition préparée par Maurice GRENOT s.m.a. Avec le concours de Noël DOUAU (archives), Bernard FAVIER (cartes) et Jean Marie GUILLAUME (photos) s.m.a. (= Collection Confrontation) Éditions Médiaspaul, 8 rue Madame, Paris 1988, pp. 320.

Melchior de Marion Brésillac, membro della Société des Missions Étrangères de Paris, vescovo titolare di Prusa e vicario apostolico di Coimbatore nel Sud dell'India, fondatore della Société des Missions Africaines, muore prematuramente in Africa, a Freetown, nel 1859, all'età di 46 anni.

Le pagine qui riportate provengono dai *Souvenirs de douze ans de mission* e da *Journal d'un missionnaire* che egli scrisse in Francia nel 1855, di ritorno dall'India, dopo che il Papa aveva accettato le sue dimissioni da vicario apostolico di Coimbatore. Quest'uomo che in India, come si legge, ha corso il rischio di essere divorato dalla tigre, schiacciato dall'elefante o di essere portato via in poche ore dal colera e che in Africa è poi morto sulla breccia, non ha rinunciato all'apostolato tra i Cristiani di lingua tamulica per rifuggire dalle difficoltà. Ma si è dimesso da vicario apostolico di Coimbatore

soltanto per una personale obiezione di coscienza. Voleva richiamare l'attenzione di Propaganda e di Pio IX su due problemi principali che secondo lui i missionari cattolici non affrontavano in India con sufficiente coraggioso realismo: formazione del clero indigeno e identità di un genuino cristianesimo indiano, o dei riti malabaresi. Eppure, venuto a Roma con un rapporto su questi due problemi e presentatolo a Mgr. Barnabò, segretario di Propaganda, perché lo sottoponesse ai cardinali nella plenaria di Propaganda e al Papa stesso, Brésillac dubita che il papa e i cardinali abbiano mai avuto in mano il suo rapporto, bensì soltanto ne siano stati informati attraverso la mediazione del Barnabò. L'editore non dice a questo punto se il testo originale consegnato a Barnabò sia tuttora reperibile.

Ad ogni modo questo libro, cui il cardinale S. Lourdusamy, prefetto della Congregazione per la Chiesa Orientale, ha premesso una *Préface*, rende attuale un missionario del secolo scorso che avrebbe vissuto in profondità problematiche dell'India del Sud che altri missionari di allora non sarebbero riusciti ad impostare con altrettanta lucidità.

Il libro è corredato di fotografie del Brésillac e di contemporanei, di località in cui si è svolta la sua attività in India e di cartine di quelle regioni.

V. Poggi S.J.

Alex Paul Urumpackal, *Vocations in India.* I: The Religious Women. II: The Clergy. Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies (nn. 107 and 118), 1986 and 1988, pp. XXII-340; XVI-338.

It is widely known that since about the end of World War II the Catholic Church in India with its 12 million faithful has been enjoying a boom of vocations for both sexes. As a matter of fact there has been such a surplus that a number of foreign religious congregations, particularly female ones, from Germany, Italy, France and Spain, have gone to the extent of founding small houses on Indian soil in order to recruit vocations locally and send at least some of them to their depleted institutions in W. Europe. Abuses even crept into that type of "nun running", so much so that some years ago a commission of enquiry was appointed by Rome.

This exceptional phenomenon occurs most notably in Kerala, that small state in the south-western part of India, where about 25% of the population is Christian, and the majority of which is Oriental in character. In fact most of those vocations come from among Oriental Catholics, known as St. Thomas Christians. The reader can consult pp. 301-2 of vol. I to get a more exact idea of the reasons why this area produces such a large number of vocations.

Alex P. Urumpackal, himself a St. Thomas Christian priest, has made a thorough study of the vocation situation in India itself on the basis of questionnaires sent either to dioceses or to religious congregations. In vol. I he gives the statistics of 198 religious congregations of women, out of which 22

belong to the Syro-Malabar Church and two to the Syro-Malankara. It is rather revealing that among the "foreign" congregations looking for Indian vocations five arrived for the first time in 1978 (pp. 21, 43, 63, 83, 169) and again five in 1983 (pp. 54, 58, 79, 182). In some of those congregations or societies, which belong to the Latin tradition, 89% of the present membership is made up of sisters of Syro-Malabar origin (p. 33). According to the author there were in India in 1985 54,458 sisters, 20,000 of whom belong to the Syro-Malabar Church as such: of these about 10,000 had joined Latin congregations.

The second part of vol. I is devoted to a quick review of history of the Church in Kerala. This section could have been still shorter. Some of the author's remarks are thought-provoking. I quote only one of them on p. 74: "It seems that the Church laws concerning rites, especially of the Oriental rites, are largely ignored and even violated in India". Actually more happens than that. It cannot be denied that in India there exists in many Latin circles, congregations and orders (names could be cited) a constant anti-Oriental attitude, that neither Vatican II nor papal pronouncements have succeeded in changing. The author furnishes good proof of this at the end of vol. I when he discusses "Rites in the Church" (pp. 306-322).

In vol. II our ever-industrious writer studies the state of the of the priesthood and religious life by using the same methods which were mentioned above. After an introduction (cf. I) the 1987 statistics for diocesan and religious clergy are given. The author first lists all the St. Thomas Christian dioceses which are Catholic, and then those of the Syrian Orthodox of both allegiances, patriarchal and autocephalous. He then continues his list with the lesser Churches, above all the Syrian Church of Mar Thoma, though the statistics by diocese are not given. Finally come statistics for the 96 Latin dioceses of India. The 33 Latin religious orders and congregations begin the section on male religious. Each time, as for the Latin dioceses, he indicates the number of priests, scholastics or seminarians of Oriental origin. To conclude the list of religious societies the same type of statistics are provided for the six Syro-Malabar congregations, for the one which belongs to the Syro-Malankara Catholics, and even for those small religious houses that exist among the Syrian Orthodox. In chapter III, a very short one, abstracts of statistics form the objects of short analysis. Among the interesting results of this analysis we learn that in India there were in 1987 14,229 priests (all Indians) out of whom 3,005 were either of Syro-Malabar or Syro-Malankar origin. 814 Syro-Malabarians have adopted the Latin tradition, i.e. they have changed the original tradition for all practical purpose, even if juridically they "have not changed their rite". As far as the statistics of the non-Catholic clergy go, i.e. those concerning the various local Orthodox and Protestant Churches, I personally do not think that they are wholly trustworthy.

It is important to realize that among male religious of India, who amount to 10,013, those of the Syro-Malabar Church, including all who joined a religious congregation of the Latin type, are 4,716 against 3,985 of purely Latin origin. According to the statistics there would be 2,488 Syro-Malabar religious in Latin congregations. Interestingly enough there are to-

day 15 Latin bishops of Syro-Malabar origin, who, as is well known, carefully avoid having anything to do with the Church of their baptism, except as a source of recruitment.

In the last two chapters the author surveys the vicissitudes of the Catholic Church in India, the growth of the St. Thomas clergy in recent times, clergy formation in Kerala, past and present, the origins of religious life among the St. Thomas Christians, and inter-Church (= inter-ritual) relations, their defects, the remedies which could be applied, and their improvement in the future.

I should like now to make a few critical remarks: Vol. I, p. 5: the reunion movement launched by Mar Ivanios began on 30 Sept. 1930, not in 1931.

P. 6: it makes no sense to reserve to Syro-Malabar Catholics the term St. Thomas Christians, since there are at least six Churches which legitimately claim St. Thomas as their apostle.

P. 84: to make St. Francis of Assisi the founder of a small Third Order of German Franciscan sisters is a bit too much.

Pp. 252 ff.: to speak of the Chaldaean Church and the Persian Church as two distinct Churches is out of step with the historical facts. There is only one Church, which called itself "The Church of the East", and is more commonly known today as the Chaldaean/Assyrian Church, or the East-Syrian Church.

P. 259: to say that "the bishops sent by the Catholicos to Malabar could not introduce 'Nestorian' theology on account of the particular administrative system of Malabar" is, to say the least, a mere assumption. Like other Oriental Catholics the author wants to prove the "catholicity" of his own Church. Whatever the merits of the case, the argument adopted here proves nothing.

P. 260: Mgr Beltrami never became a Cardinal.

P. 275: Mar Aithallaha, whose arrival in Cochin harbour occasioned the general revolt of the St. Thomas's Christians against the Portuguese, was neither sent by the Chaldaean patriarch nor did he belong to the East-Syrian Church. He was actually a former Jacobite bishop who had joined the Catholic Church and was metropolitan of Damascus when he left for India.

Vol. II, p. 249: Rome did not *allow* Mar Ivanios and his followers to follow the Antiochene tradition, but they were received into the Catholic Church as they wanted to be, with all their liturgical and spiritual traditions. Rome does not distribute the treasures of the Christian Orient as... concessions!

I deeply regret that the author has constantly used the word "rite" to indicate the various oriental traditions including their liturgies. This is all the more unfortunate inasmuch as the word "rite" unduly restricts the rich content of those traditions.

These critical remarks do not in any way diminish the value of Fr. Urumpackal's very useful compilation.

E. R. Hambye S.J.

Hagiographica

Gérard COLIN, *Le Synaxaire Ethiopien. Mois de Teqemt.* Édition critique du Texte Éthiopien et Traduction (= PO, t. 44, fasc. 1 – N. 197) Brepols, Turnhout/Belgique 1987, pp. 168.

Lo stesso A. che, a proseguimento dell'opera intrapresa da I. Guidi e S. Grébaut, ha già pubblicato in P O il mese di *maskaram* (cf. OCP 1987, 443) ci dà ora il mese di *teqemt*. In questo mese del sinassario etiopico figurano: Anastasia, Severo d'Antiochia, Simone d'Alessandria, Bacco, Anania, Giovanni d'Alessandria, Ciriaco e sua madre, Anna profetessa, Pantaleone, Abacuc profeta, Dionigi Areopagita, Paolo di Thmoui, Matra, papa Liberio, Anastasio patriarca di Antiochia, Stefano martire antiocheno, Tommaso Apostolo, Eumenio, Sergio, Giacomo di Antiochia, Pelagia penitente, Matteo Apostolo ed Evangelista, Demetrio di Alessandria, Zaccaria Monaco, Filippo, Mosè di Costantinopoli, Gabra Krestos, Pantaleone di Nicomedia, Ceciliano, Agatone, Dioscoro patriarca, Teofilo di Alessandria, Romano, Bartolomeo, Giovanni di Daylam, Eliseo profeta, Lazzaro di Gerusalemme, Giuseppe di Alessandria, Timone, Apollo, abba Macario, Marciano e Mercurio, Demetrio martire, Manfio, Vittorio e Filippo, Abramo il solitario. Il fascicolo del resto ha un indice dei nomi di persona e dei toponimi che appaiono nel testo.

Nell'*Avertissement* (p. 5) l'A. elenca i manoscritti di cui si è servito per l'edizione del testo e le ragioni per cui non ha potuto giovarsi di altri tre. Dei sette manoscritti in questione, quattro sono catalogati nella Ethiopian Manuscript Microfilm Library. È il segno di quanto possa giovare al progredire delle nostre conoscenze una simile intrapresa scientifica.

La nostra citata recensione sul mese di *maskaram* ci ha fruttato una lettera dell'A. In essa, egli giustifica l'assenza di commento che noi gli rimproveravamo, con le esigenze di asciutta sobrietà imposte ai collaboratori dall'editore della collana. Per il commento agiografico l'A. rinviava, nella lettera, a un suo studio che apparirebbe in AB. Lo vediamo qui formalmente annunciato a piè di p. 5: G. COLIN, *Le Synaxaire éthiopien: état actuel de la question*, AB 106 (1988) 273-317. È una buona risposta a molte legittime curiosità.

V. POGGI S.J.

François HALKIN, Bollandiste, *Saints de Byzance et du Prochè-Orient*, Seize Textes Grecs Inédits (dix Vies ou Passions sans nom d'auteur et six discours de Nicétas de Paphlagonie) (= Cahiers d'Orientalisme, XIII) Patrick Cramer Éditeur, 13 rue de Chantepoulet, Genève 1986, pp. 172.

Tutti conosciamo l'infaticabile Bollandista, recentemente scomparso, detto nella Préface a ragione «le plus fertile éditeur de textes grecs relatifs à

l'hagiographie» (p. 5). Qui, come il sottotitolo onestamente specifica, sedici inediti sono da lui pubblicati: le dieci passioni di Proclo e Ilario, di Lucia e Geminiano, di Donnino, di Marta, Maria e Leucarione, di Agatonico, di Basilisco, di Capitolina ed Eroteis, di Eugenio e Macario, di Timoteo di Prusa e infine di Gordiano. Di tutte queste passioni l'A. dà oltre alla edizione, anche una traduzione francese, salvo della settima, per la quale rimanda alla traduzione latina degli Acta Sanctorum.

Alle Passioni seguono sei discorsi inediti di Niceta di Paflagonia, su Giacomo fratello del Signore, su Timoteo discepolo di Paolo, sull'evangelista Luca, sui cinque martiri di Satala, su Nicola e infine su Giovanni Climaco. Di questi discorsi però non si dà la traduzione francese ma solo l'edizione del testo greco e ce ne rammarichiamo perché avremmo amato conoscere come l'A. traduca certi termini tecnici usati da Climaco nella sua *Scala*. Ma non si può avere tutto e subito. Nella filologia, come in altre scienze, è meglio un uovo oggi che la gallina domani. Piuttosto che aspettare a dare una novità solo quando si abbiano tutti i possibili elementi del caso, è meglio dare quanto si ha al momento a disposizione. Quest'opera, una delle ultime dell'A., è conferma della bontà di questo criterio. Ognuno dei testi editi si raccomanda per meriti non assoluti ma relativi. La prima passione (BHG 2374) se non altro specifica luogo e data del martirio; la seconda (BHG 2241) è traduzione greca da originale latino, nato probabilmente presso la diaconia romana di S. Lucia; la terza (BHG 2109) pur non menzionando Tessalonica, luogo del martirio di Donnino nel martirologio geronimiano, è pubblicata «faute de mieux» (p. 36); la quarta (BHG 2257) viene edita «à cause de son ancienneté» pur non essendo «bonae notae» (p. 43); la quinta, che si trova in un ms. di S. Saba del sec. X, vale certo un'edizione anche se non merita «aucune confiance» dal punto di vista storico (p. 49). La sesta (Mosq. 162) non attribuisce neppure l'episcopato a Basilisco riconosciutogli invece da Palladio; la settima proviene dall'unico testimonio completo (21 Pantocrator, Athos); l'ottava (BHG 2127) si basa su diverso manoscritto dell'Athos inaccessibile quando l'Halkin ne curò l'edizione su AB nel 1960. La nona (BHG 2460) riproduce il testo del Baroccianus 240, unico a conservarla. La decima (BHG 2165) si trova nel solo Vat. gr. 866 di cui l'A. confessa di avere una fotocopia «parfois indéchiffrable. Notre traduction est donc incomplète» (p. 97). A proposito della ottava la bontà di questo metodo è confermata in maniera emblematica: «Quand j'ai publié, en 1960, la passion d'Eugène et Macaire d'après le ms. *hist. 3* de Vienne, je regrettai de n'avoir pas eu accès au n. 4 du monastère des Vlatées, alors caché à Iviron sur l'Athos. Je dispose maintenant d'une photocopie de ce témoin du XI s. et j'en reproduis le texte. Un autre ms., encore plus ancien, le ms. 95 de la Trinité de Halki... a été retrouvé depuis. Je ne vois pas une variante qui mérite d'être relevée. Et cela confirme mon édition d'il y a 25 ans» (p. 84).

Qualunque novità appaia in seguito, assicurare alla scienza questi testi è stato comunque un apporto prezioso.

V. Poggi S.J.

Patristica

Crescità dell'uomo nella catechesi dei Padri (in età postnicena), Convegno di studio e di aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 20-21 marzo 1987, a cura di Sergio Felici, (= Biblioteca di Scienze Religiose, 80) Libreria dell'Ateneo Salesiano, Roma 1988, pp. 328 + [24].

Gli atti del Convegno si collocano in diretta continuità con la stessa tematica studiata l'anno precedente per l'età prenicena (ed. Bibl. di Scienze Rel. 78, Roma 1987). Questi Convegni sulla catechesi dei Padri, dal 1978 organizzati puntualmente ogni anno, formano già una preziosa biblioteca nel settore specifico.

Nei primi secoli il cristianesimo si inserisce in un mondo già culturalmente evoluto. I Padri recarono l'apporto creativo delle loro riflessioni per costruire una *paideia* cristiana integrale. Il sorgere di scuole superiori di cultura cristiana mira ad offrire un'istruzione, che pur volendo essere essenzialmente teologica (*paideia kyriocentrica*), non può non implicare le discipline dell'*enkýklios paideia* trasmessa dal mondo culturale pagano (C. Bissoli). Arnobio, come apologista, sembra ancora avallare lo scetticismo totale verso i miti pagani e l'educazione offerta dalle scuole (B. Amata). Al contrario i frequenti attacchi di Basilio contro la «vana filosofia» non riguardano la filosofia in quanto tale, ma coloro che vogliono usarla «vanamente». La scienza non è, per natura sua, «profana», ma è destinata a divenire spirituale (T. Špidlík). Il pensiero di Basilio viene esposto in modo più succinto da Gregorio Nazianzeno: «Io credo che tutte le persone assennate ammettano che la cultura sia il bene più importante che gli uomini posseggono...» (C. Moreschini).

La scuola di Epifanio, che insisteva sull'ascesi trasfigurante per mezzo dello Spirito, non sentì il bisogno di farsi illuminare dai filosofi (C. Riggi). Ambrogio ha utilizzato con discrezione e correttezza la lettura dell'universo bucolico virgiliano (V. Nazzaro). Proprio in Ambrogio l'*humanitas romana* si sublima nella *sapientia* cristiana (R. Iacoangeli). Per Agostino l'ideale è il saggio che dice il vero con eloquio adatto (A. Quacquarelli). Il Crisostomo tra i Padri greci è quello che ha trattato con maggiore sistemacità il tema dell'educazione morale dei giovani e non ignorò il ruolo dell'educazione intellettuale (O. Pasquato).

Queste brevi conclusioni ci convincono che i Padri postniceni fissano genialmente gli elementi fondamentali della *paideia* cristiana perché diventi germe fecondo di nuova umanità.

T. Špidlík S.J.

Giovanni Crisostomo, *Omelie per Eutropio.* Introduzione, traduzione e note a cura di Ferruccio Conti Bizzarro e Roberto Romano. (= Quaderni di Koinonia a cura dell'Asociazione di Studi Tardoantichi). Napoli, M. D'Auria Editore 1987, pp. 76.

Il volumetto contiene la traduzione italiana di due omelie di Giovanni Crisostomo. Era un momento difficile per l'impero bizantino, minacciato dall'esterno dai Goti del generale Gaina, nonché per la Chiesa bizantina, che subiva un'ingerenza dello stato destinata a portare ad uno scisma tra Costantinopoli e Roma, proprio a causa del Crisostomo. Il tema delle due omelie è illustrazione drammatica di questo conflitto. Giovanni, fatto, nonostante la sua riluttanza, vescovo di Costantinopoli su suggerimento del ministro Eutropio, prende la difesa accanita di questo console caduto in disgrazia, rifugiatosi nella chiesa, di cui voleva abrogare il diritto di asilo (pp. 10s.). Nella seconda omelia lo scenario cambia: il console, avendo lasciato la chiesa, è catturato. È stato Eutropio — iniste Giovanni — ad abbandonare la Chiesa, non la Chiesa lui (pp. 12, 40).

Gli editori intendono elaborare alcuni elementi della retorica crisostomiana, di cui le due omelie sarebbero ottimi esempi ma per cui, a loro parere, non ci sarebbe ancora un'analisi abbastanza accurata, come invece per altri discorsi del santo (p. 17). Ma allora hanno perduto un'occasione d'oro per approfondire tale analisi. Proprio attraverso l'oratore più famoso della Chiesa greca potevano scoprire la maniera orientale di pensare — ma dovevano leggere il Crisostomo secondo i criteri della teologia orientale, cioè fondendo insieme attività e pensiero, tramite la spiritualità liturgica. Tale esame sarebbe stato facile, perché questa spiritualità trasuda dai discorsi del Crisostomo. Basti ricordare che la difesa del console fu svolta in una predica. Una massima di spiritualità quale «vanità delle vanità» viene sfruttata a destare compassione per un peccatore caduto in disgrazia o, nella seconda omelia, per i poveri (cfr. pp. 29, 43s.). C'è il tema della deificazione o del vivere uniti con Dio, reso accessibile tramite l'immagine originale della verginità, (cfr. p. 49), che ritorna come variazione sul tema della povertà, cosicché i beni presenti divengano doni di fidanzamento (cfr. p. 60). Peccato che questo lavoro pregevole dei «Quaderni di Koinonia» non menzioni la funzione di ponte svolta dal Crisostomo, così popolare tra gli Orientali e a favore del quale Roma prese le difese con tanta efficacia!

Per altro, l'introduzione spiega chiaramente lo sfondo storico delle omelie e la traduzione è scorrevole.

E. G. Farrugia, S.J.

Proximi Orientis

Henri JALABERT S. J., *Jésuites au Proche Orient.* Notices biographiques. (= Collection Hommes et Sociétés du Proche-Orient) Dar el-Machreq, Beirut 1987, pp. 512.

Nato come uno di quegli scritti ai quali gli antichi gesuiti avrebbero applicato la formula 'ad usum nostrorum tantum', era una specie di lettura edificante destinata a loro per ricordare i confratelli defunti. Infatti, una prima redazione si intitolava «Le souvenir de nos morts» ed era tirata a soli 100 esemplari. Qualche non gesuita aveva però letto questi brevi profili biografici di 1029 gesuiti vissuti nel Vicino Oriente tra il 1831 e i nostri giorni. Aveva allora proclamato che bisognava assolutamente offrire quella lettura a un pubblico più vasto. Come è stato fatto.

Tra i vari modi in cui leggere questo libro, credo ce ne sia uno anche per il lettori di questa rivista.

Rispetteremo la suddivisione del volume che distingue i gesuiti vissuti e morti nella Missione, poi Provincia, del Vicino Oriente, da quelli che vi hanno soggiornato ma sono morti altrove. Aggiungeremo a ogni nome l'anno della morte, dal momento che l'ordine cronologico seguito nelle due parti del libro si basa sulle date della morte.

Incominciamo con le scienze bibliche. Joseph van Ham († 1889) e Joseph Roze († 1896), aderiscono al progetto di Augustin Rodet († 1906) di una Bibbia in arabo che uscirà di fatto dalla tipografia beirutina dei gesuiti e riceverà la medaglia d'oro all'Exposition universelle del 1878. Jean Vendel († 1971) traduce in turco i Vangeli.

A Beirut soggiornano più o meno a lungo, in vista dell'esegesi biblica, Rudolf Cornely († 1908), Franz Hübner († 1910), Leopold Fonck († 1930) futuro rettore del Biblico, Augustin Merk († 1945), Urban Holzmeister († 1953).

Teologia e spiritualità sono pure coltivate. In Oriente completano la loro formazione i teologi Mauricio Gordillo († 1961) poi nostro docente, Giuseppe Filograssi († 1962) della Gregoriana, Stanislav Tyszkiewicz († 1962), pure nostro docente, il russo Jean-Xavier Gagarin († 1882), fondatore della rivista *Études*, l'apologeta Adhémar d'Alès († 1938), il bollandista Paul Peeters († 1950), Pierre Teilhard de Chardin († 1955) e il redattore del *Dictionnaire de Spiritualité* Michel Olphe-Gaillard († 1985).

Alcuni dedicano la loro attenzione alla rara specialità del diritto canonico orientale: Joseph Mongin († 1937), Charles Abela († 1946) (i cui scritti avrebbe saccheggiato a man salva un orientale, poi elevato al cardinalato p. 235) e Francisque Galtier († 1962).

Venendo poi al dominio dell'arabistica, ecco, tra coloro che sono morti nel Vicino Oriente, gli autori di lessici arabi che hanno avuto molta diffusione: Philippe Cuche († 1895), Joseph Heury († 1897), Jean-Baptiste Belot († 1904), Joseph-Gabriel Hava († 1916), Louis Maalouf († 1946). I dizionari di Belot e il *Munǧid* di Maalouf sono tuttora riediti. Louis-Xavier Abougit († 1895) e Donat Vernier († 1917) scrivono grammatiche arabe. Sempre nel

campo della arabistica bisogna evidentemente ricordare il «sultano della lingua araba», Louis Cheikho († 1927); Antoine Salhani († 1941) che suscita l'ammirazione di I. Kratchkovsky dedicando 50 anni all'edizione di Akhtâl; Henri Fleisch († 1985), filologo semitista di fama mondiale, medaglia d'oro Mark Lidzbarski. Nel volume incontriamo Edmond Ley († 1952), che adopera l'arabo con una disinvoltura che gli arabofoni stessi gli invidiano e non disdegna il dialettale salvando dall'oblio la *Storia di Finianos*, capolavoro di arabo libanese; André d'Alverny († 1965), giunto a pensare e a pregare in arabo, rivoluziona il metodo di insegnamento dell'arabo ai non arabofoni; Raphaël Nakhla († 1973) scrive una grammatica del dialetto libanese; Charles († 1978) è specialistica di lessico arabo nautico locale. Tra i gesuiti che passano temporaneamente in Vicino Oriente attingendo a quella che Johann Fück chiama 'scuola arabistica di Beirut', il volume menziona filologi semitisti come Paul Joüon († 1940), Edmund Power († 1953) e Alberto Vaccari († 1965) tutti, in seguito, docenti del Biblico.

I rapporti dell'arabistica con l'islamologia sono abbastanza stretti perché da quell'ambito più vasto passiamo a quest'altro in cui i gesuiti del Vicino Oriente si sono variamente cimentati.

Il maggiore degli islamologi è Henri Lammens († 1937) (*L'Islam, croyances et institutions*); ma non piccolo contributo alla storia della filosofia islamica lo dà Maurice Bouyges († 1952) con la sua *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*. Islamologo di grandi promesse era Maurice Allard († 1976) vittima della guerra del Libano; anche Paul Nwyia († 1980) morto a soli 55 anni, si era già affermato con *Exégèse coranique et language mystique* succedendo a Massignon nell'École pratique des Hautes Études. Altra vittima della guerra del Libano, James M. Finnegan († 1985), a suo tempo professore del nostro Istituto, si era specializzato nella filosofia islamica.

Fra i gesuiti di passaggio in Vicino Oriente il libro menziona gli islamologi Wilhelm Kutsch († 1966) e Joseph Houben († 1973) nonché Emile Janot († 1979) che fondò e diresse *En terre d'Islam*.

La siriacistica è coltivata da Joseph Brun († 1901), autore di un *Dictionarium Syriaco-latinum*; da Louis Costaz († 1964), cui si devono grammatica e dizionario siriaco; da Paul Mouterde († 1972), da Ludovic Rigoulet († 1977) e, tra coloro che sono soltanto di passaggio nel Vicino Oriente, da Johann Bollig († 1895) e da Enrico Gismondi († 1912), l'uno divenuto Bibliotecario della Vaticana e l'altro professore del Biblico.

Gli studi copti furono coltivati da Jules Blin († 1891) che si è pure interessato alla musica copta, come più tardi Louis Badet († 1933), vissuto un periodo di tempo in Egitto; un altro che vi soggiorna temporaneamente è il coptologo Alexis Mallon († 1934).

Per l'armenologia vanno ricordati, Joseph Barthoulot († 1916); François Tournebize († 1926) che scrive *Histoire politique et religieuse de l'Arménie;* Jean Meterian († 1965) e Maurice Tallon († 1982).

Della storia si occupano Pierre-Marie Martin († 1880), che ammassa documentazioni sulla Siria; Michel Jullien († 1911) che scrive *La Nouvelle Mission de la Compagnie de Jésus en Syrie*; Antoine Rabbath († 1913) (2 volumi di *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*); Gabriel Lebon († 1942) che ricerca negli archivi la storia dell'antica missione

S.J. del Levante; Paul Bovier-Lapierre († 1950) che scrive di preistoria egiziana; Louis de Henaut († 1955) autore di un *Manuel d'Histoire de l'Égypte*; Carlos Chad († 1972) che tratta la storia romana della Siria; Ferdinand Taoutel († 1977) che ne affronta la storia musulmana. Tra i «mediorientali» di passaggio, Frédéric Bouvier († 1916) edita l'*Histoire de la Syrie* lasciata da P.-M. Martin; Paul Goubert († 1967) insegna la storia bizantina al nostro Istituto e Marie-Joseph Rouet de Journel († 1974) pubblica 5 volumi di *Nonciatures de Russie.*

Anche all'archeologia e all'epigrafia i gesuiti danno il loro contributo. Inizia la serie Alexandre Bourquenoud († 1880). La continua Désiré Girard († 1912), che comunica a Franz Cumont più di 300 iscrizioni copiate durante viaggi d'apostolato in Asia Minore. Vengono poi Sébastien Ronzevalle († 1937), Paul Mattern († 1943), architetto autodidatta di *A travers les villes mortes.* Antoine Poidebard († 1955) promotore dell'archeologia aerea; René Mouterde († 1961). Di passaggio in Vicino Oriente, Louis Jalabert († 1943) inizia le *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (poi continuate da R. Mouterde) et Guillaume de Jerphanion († 1948), scopritore delle chiese rupestri di Cappadocia e nostro professore dagli albori dell'Istituto.

Quanto, da questo bel libro, purtroppo mancante di un indice per materia, abbiamo appena enucleato, senza la pretesa di esaurirne la ricchezza, è sufficiente a rendere plausibile una ipotesi storica: che cioè Pio XI, quando decise, nel 1922, di affidare ai gesuiti il pontificio Istituto Orientale, avesse presente questa loro esperienza orientalistica, già notevole a quell'epoca.

V. Poggi S.J.

Syriaca

Sebastian Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life.* Introduced and Translated by S.B. (= Cistercian Studies Series, 101) Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, Michigan 1987, pp. xliv + 392.

Già il fatto di raccogliere in versione inglese un'antologia di testi siriaci sulla preghiera è un contributo originale di grande valore. Se poi il traduttore è un eccellente siriacista, che esegue direttamente le versioni sugli originali siriaci, c'è da mettere in conto qualche nuovo contributo filologico. Infatti l'A. ha perfino inserito testi inediti nella sua scelta e, nella bibliografia, ha suggerito lavori altamente specializzati, suoi e altrui, come quando rinvia a un saggio su Secondo il Taciturno, filosofo del secolo secondo, citato da Isacco di Ninive. Oltre a ciò, questo libro si apre con una *General Introduction* che è a sua volta un saggio originale sull'apporto peculiare fornito nel campo della spiritualità dalle Chiese di lingua siriaca.

Gli autori siriaci che figurano nella raccolta comprendono Afraate, con la sua *Dimostrazione* IV; Efrem, con estratti dagli *Inni sulla Fede* e da *Inni* conservati in armeno; il *Liber Graduum*, con brani dai *Discorsi* XII e XVIII; Evagrio, con un brano dal *Trattato della preghiera* che, pur scritto originaria-

mente in greco, ha avuto tanto influsso nell'ambito siriaco; Giovanni di Apamea, con la *Lettera ad Esichio*; Filosseno di Mabbug con la *Memra sull'inabitazione dello Spirito Santo* e tre brani di scritti attribuitigli; Babai con la *Lettera a Ciriaco*; due anonimi inediti dei secoli sesto e settimo; Abramo di Nathpar, *Sulla preghiera*; Martirio, con il lungo estratto dal *Libro di Perfezione*; Isacco di Ninive (cui viene dedicato il maggior numero di pagine) con estratti dai Discorsi III, e XXII, dalle *Centurie sulla conoscenza*, da *Preghiera* e *Preghiera pura*; Dadisho, con *Sulla Preghiera pura*; Giuseppe Hazzaya, dalla *Preghiera spirituale* e da *Sollecitazioni durante la Preghiera*; Giovanni di Dalyatha, dalle *Lettere* 5 e 12. Un'appendice traduce preghiere composte da Giovanni da Apamea, Isacco di Ninive, Giuseppe Hazzaya e Giovanni Dalyatha. Il volume è pure corredato da una cartina geografica con i centri di spiritualità siriaca, da una tavola cronologica, un indice biblico, analitico e di termini tecnici siriaci.

La lettura dell'antologia ravviva in noi l'interesse per questa spiritualità che ha influito sulla spiritualità occidentale e sulla mistica musulmana (cf. p. xli). Non si può non rimanere colpiti dalla ricca gamma di approfondimenti sul tema della preghiera che vanno dalle riflessioni di Afraate sui passi biblici che trattano di preghiera, alla *casa interna del cuore* secondo Martirio, alla *Preghiera pura* di Isacco e Dadisho, ai *gradi di preghiera* di Isacco di Ninive. Un libro dunque raccomandabile sotto tutti gli aspetti. Se non cita *Lumière sans forme*, di R. Beulay (cf. OCP 1987 483-484) di cui peraltro menziona altri scritti, è giustificato dal tempo troppo breve tra l'uscita di quell'opera e di questa.

V. Poggi S.J.

Ignacio Peña, *La desconcertante vida de los monjes sirios, siglos IV-VI* (= El Peso de los Dias, *22*), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985, pp. 158.

Il presente studio, (compendio di tre opere redatte dallo stesso A., con i suoi collaboratori: R. Fernandez e P. Castellana) è una sintesi sul monachismo siriano.

Prima di tutto, dà un'idea della situazione sociale ed economica della Siria, all'epoca romano-bizantina. I Siriani erano portati al commercio, e perciò erano di carattere individualista e di grande iniziativa personale.

La vita monastica nasce nel secolo IV come reazione alla società rilassata e per continuare l'epopea dei martiri cristiani. Il monachesimo passa attraverso diverse tappe: consacrati che restano a casa loro, anacoreti e poi cenobiti. Contrariamente a quanto alcuni pensano, il monachesimo siriaco nasce indipendentemente da influssi esterni (anche del monachesimo egiziano). Per la marcata iniziativa dei Siriani, il monachesimo siriaco offre un quadro pittoresco, con modi di vita monastica, per noi moderni, eccentrici.

Gli stiliti, per esempio, sono creazione esclusiva dello spirito siriano. È un modo di vivere che libra il monaco tra il cielo e la terra, materialmente e

spiritualmente. L'autore risponde a diverse domande: come era la colonna dello stilita? Ha influito sul minareto musulmano? Come si viveva sulla colonna? Erano molti gli stiliti?

Altri tipi di anacoreti erano i reclusi, che praticavano vari modi di clausura, il più delle volte abitando torri inaccessibili.

Poi l'autore parla dei cenobiti. Descrive un grande monastero, con cappella, foresteria, abitazione dei monaci, torre, cisterne, cimitero.

Tratta poi della vita quotidiana dei monaci: preghiera, silenzio, digiuno, partecipazione all'Eucaristia, cibo, abito, accettazione dei candidati, voti e regola.

Quanto all'attività quotidiana, i monaci si dedicavano all'apostolato, all'evangelizzazione del popolo, all'ospitalità dei pellegrini e dei viaggiatori. Il lavoro manuale era solo per i principianti. I progrediti nella vita spirituale non avevano tempo per il lavoro manuale: erano del tutto dediti alla preghiera, assorbiti dalle cose divine. Volevano in tutto dipendere dal solo Creatore, come gli uccelli del cielo e i gigli del campo. Quanto alla vita intellettuale, per la prima generazione monastica non era importante essendo quella perfino avversa alle lettere. La seconda generazione si dedicò al sapere, sia religioso che profano.

Grande era la venerazione dei fedeli per i monaci in fama di santità. Tale venerazione si tradusse nella costruzione di santuari, in pellegrinaggi alle tombe di santi monaci, considerati nuovi martiri, nella venerazione delle loro reliquie e nell'uso di oggetti venuti a contatto con il santo, sia vivo che morto.

Due appendici enumerano reclusi e stiliti, lungo la storia.

La bibliografia è sobria, ma scelta con cura. Lo studio si basa sulla *Storia religiosa* di Teodoreto, vescovo di Ciro, ma anche su investigazioni archeologiche dirette.

L'opera termina con un piccolo glossario. Alla voce *Nestorio* c'è un errore: il nestorianesimo non fu condannato dal concilio di Nicea, ma da quello di Efeso.

Ogni capitolo dell'opera si apre con un'illustrazione a colori. Nel testo abbondano le illustrazioni in bianco e nero. Ci sono pure due carte geografiche della Siria.

L'opera è una piccola enciclopedia sul monachesimo siriano. In non troppe pagine, ha l'essenziale sulla vita monastica siriana, dal suo nascere alla sua epoca d'oro (secolo VI).

Peccato che manchi un indice analitico o onomastico, che le notizie biografiche siano scarse, non essendo neppure menzionata, per i monaci di cui parla, la data di morte. Infine, chi non ha familiarità con la geografia della Siria rimane disorientato davanti alle numerose località enumerate. Ci voleva una carta geografica completa della Siria per l'ubicazione delle località il cui nome attuale risultasse in un sistema coerente di traslitterazione del siriaco e dell'arabo.

A. WADI

Theologica

Vigen GUROIAN, *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1987, pp. 212.

If there is any one area where there is a dearth of Orthodox literature, it is ethics. At times, it has been argued that the nature of Orthodox spirituality is alien to all attempts at systematic, ethical exposition. Treatments of ethical themes by Orthodox authors, as in the present collection, belies this thesis. The A., a member of the Armenian Apostolic Church, attempts not only to lay down a suitable, anthropological foundation for an Orthodox ethics, but to make an immediate application to the North American scene in which he writes.

The first chapter outlines what the A. calls the "theanthropic ethics" of Orthodoxy and indicates the primary theological categories underlying any Orthodox world view. These latter include the key notions of *theosis*, image and likeness, love, and the Kingdom of God. In their interconnectedness, we see how Orthodoxy is squarely opposed to any *sola fide* approach to the Christian moral life as classical Protestantism would have it. In brief, the A. notes (pp. 14, 16) how the theanthropic life is a vocation, that *theosis* is not achieved in any one moment of conversion, but is accomplished through a lifetime of striving. The good acts of the moral agent enable him to participate in the divine life. In this fashion also, ethics and soteriology, the A. affirms (pp. 16-17), are necessarily bound together. The A. accordingly draws out the ethical significance of the "Kingdom of God", which per se is an eschatological datum. Orthodox social ethics, the A. affirms (p. 23), unmasks the fallen condition of the world by manifesting the sanctified life already present in the world through the Church. Orthodox social ethics, to the A.'s mind (p. 24), is thus "transformationist" or "conversionist", identifying as it does the mission of the Church with the making present of the Kingdom of God to the world. Another aspect of the experience of the Kingdom of God comes to light at the same time. Since the Eucharistic banquet is the experience *par excellence* of the Kingdom of God, the liturgy of the Church necessarily enjoys an ethical moment. The A.'s Orthodox perspective (see esp. ch. 3) does much to disclose the link between ethics and the public worship of the Church, especially as it unfolds in baptism and in the Eucharist.

There are, however, some areas in the work needing criticism. The A.'s views on divorce and remarriage are unconvincing. He always refers to the standard Roman Catholic views on the subject in terms of "contract" and the juridical point of view. He never dwells upon the thrust of updated Roman Catholic approaches stressing the notion of "covenant". Marriage in the Catholic perspective is not to be reduced, as the A. implies (p. 95), to a "legal contract given the character of indissolubility *by the Church*" (emphasis mine). To the contrary, sacramental marriage is indissoluble because it is entered into *in Christ*. The covenant relation that obtains between Christ and the Church analogously obtains, Catholic teaching stresses, between husband and wife. The A. also states (p. 100) in apparent criticism of the Cath-

olic view that in Orthodoxy there is no hierarchy in which celibacy is a higher state than marriage. What, then, would he make of monasticism as the pinnacle of Orthodox spiritual life?

Most of what the A. says about the Christian social order (see, above all, chs. 5 and 6) is well taken. His overarching concern in this area is to avoid the pitfalls of secular accommodationism (the most frequently encountered allure for any attempt at a specifically Christian reconstruction of the social order) and sectarian retreat (an especially grave temptation for Orthodoxy with its mystical ethos). He is particularly sensitive to the danger of "neo-Constantinianism" in the American scene where the standard approach of mainline Protestantism has been, at least *de facto*, to see the apogee of the Christian state in American liberal democracy. If there is any area to find fault with, the A. himself, it would lie in his apparent failure to distinguish the "low road" of practical application of Christian social witness from the "high road" of Christian theological or theoretical insight. Much of his criticism of the efforts of those like Richard John Neuhaus to recapture a place for religion in the formation of public policy seems to falter on this point. In this respect, he seems to use fellow Orthodox, Stanley S. Harakas, less as a "sparring partner" (his expression) than as a "straw man".

Apart from these criticisms, the work remains wholly worthwhile.

R. SLESINSKI

John MEYENDORFF, *Witness to the World*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1987, pp. 262.

The present volume is a companion piece to *Vision of Unity* and contains the A.'s editorials outlining what he thinks are the major areas of possible contribution of Orthodoxy to the modern world. These fall under three general headings: ecumenism, education and mission, and the legacy of Russia and her suffering for the world. As in the case of the former volume, the present work offers an insight into the state of contemporary Orthodoxy, especially in America, as it tries to break out of Old World moulds of thought and its "comfortable" American ghetto environment, once necessary for a poor immigrant community, but now a hindrance to a Church seeking to be fully indigenous to America and the western cultural scene. In this respect, the editorials point out a Church still going through growing pains and coming to terms with its unique identity. The Orthodox Church in America is still a Church of many overlapping jurisdictions and often one with a people more fully aware of the ethnic trappings of religion, rather than the real spiritual and theological depths of Orthodoxy.

The A. repeatedly defends the Orthodox participation in the ecumenical movement as a necessary consequence of the Church's apostolic consciousness, without, of course, minimalizing the disappointments and frustrations for the Orthodox, especially in view of the liberal and socially activist (often with unilaterally leftist leanings) agenda of much of the membership of the World Council of Churches, at least in recent decades. The A., however,

reiterates the Orthodox position that no ecumenical activity can be undertaken without an abiding concern for unity in God, who is Truth itself. As for education, the A. never loses an occasion (from the annual seminary collection to theological conferences) to promote solid, theological education for the clergy and the laity. An educated Church is a clear prerequisite, the A. insists, for any extended Orthodox mission to the world to succeed. In his reflections on Russia, the A. offers a two-fold analysis. At once, he criticizes the subservience of the Orthodox hierarchy to the nation's Marxist leadership, while emulating the heroic witness of the nations's rank-and-file membership (and sometimes bishops) who have kept the Church alive in face of the most dire odds.

In the course of his editorials, the A. more than once gives a positive assessment of such pontiffs as Paul VI and John Paul II, without, however, supporting any link between the force of papal leadership and the claims of the Roman primacy. An occasional statement, like his view that the encyclical *Humanae vitae* "deals with a most questionable periphery of Christian ethics" (p. 63), would not be supported by Catholic theology. These rare instances notwithstanding, the editorials as a whole provide insightful theological analysis.

R. Slesinski

Panayiotis Nellas, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person,* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1987, pp. 254.

The present work is a translation of Panayiotis Nellas' *Zoon theoumenon* which attempts to outline some of the fundamental themes of patristic anthropology and that of Nicolas Kavasilas (Cabasilas) in particular. The work itself is divided into four principal parts: first, a synthetic presentation of patristic thought; second, an examination of the Christocentric anthropology of Nicolas Kavasilas; third, a study of the Great Canon of St. Andrew of Crete in light of the A.'s anthropological synthesis; and fourth, selected texts of the Fathers themselves.

The longest and most important of these divisions is the first one. Consisting of three chapters, it tries to elucidate the central themes of the Greek Fathers on man and on the relationship between the Church and the world. In his opening analysis of the concept of the image of God in man, the A. insists upon the proper theological structure of man. The very nature of man, he observes, demands his "Christification". The import of this fact is noteworthy for coming to terms with the full meaning of salvation. Salvation is not just redemption; it is more fundamentally "Christification". Created to the image of God, man is equally formed in the image of Christ insofar as Christ the incarnate Logos is the true archetype of man. This anthropological thesis is only a natural consequence of the acceptance by the

Greek Fathers of the primacy of Christ in all things. It implies that man had need of Christ even before the fall.

"Christification", in the A.'s sense of the term, is the process of union of man with his archetype. It is precisely this process which constitutes man's deification. Whereas salvation as redemption concerns the liberation of man from the consequences of original sin, salvation as deification in its most original sense refers to the completion of man's iconic, prelapsarian being (see esp. p. 39) in Christ. Although the A. notes this insight cannot be solely attributed to the Greek Fathers, he certainly seems to begrudge its attainment in the instance of Duns Scotus (see pp. 37n, 94n). This is unfortunate from an ecumenical point of view, since the doctrine of the primacy of Christ in all things shapes not only our understanding of deification, but in Catholic theology has also served as the basis for grasping the truth of the Immaculate Conception.

Of lesser importance, it seems odd that the A. prescinds from any treatment of the "likeness" of God in man. Insofar as this theme seems to go hand in hand with that of the "image" of God, one would expect a joint treatment. When the A. (p. 37) speaks of the phrase "in the image" not only in terms of "gift" and "possession", but also in those of "goal" and "destiny", it would seem that this additional dimension is necessarily involved.

The second chapter on the "garments of skin" (Gen 3 : 21) is particularly helpful in bringing out some of the key ideas of the Greek Fathers concerning man's mortality and postlapsarian state. Whether one would agree with the Fathers on all scores or not, it is important to know their views and to determine what theological weight should be given to them. On one point in particular, the A. does not seem critical enough. Although he frankly acknowledges that the clear and unanimous teaching of the Greek Fathers is that there was no use of marriage for either sexual union or for reproduction before the fall and cites a number of passages from John Chrysostom, Gregory of Nyssa, Maximos the Confessor, and John of Damascus to substantiate this, it still must be asked—or at least noted—why they did not appear to grasp the inherent dignity of human sexual intercourse or even by and large seem to appreciate the fully positive assessment of the sexes and procreation found in the Genesis accounts of creation.

Although the remaining chapters in the work are of lesser importance, they still contain many useful indications for further study. His words on the Great Canon of St. Andrew of Crete in particular offer a perceptive reading of this canon. No mere catechetical text, it is, the A. stresses (p. 174), a liturgical act which recalls the state from which man has fallen, thereby enabling the believer to be fully aware of his present tragic state and be fortified for the struggle of repentance.

The sudden death of the A. (6 April 1986) during the preparation of this translation represents a great loss to contemporary Greek theology. The present volume however will help keep his memory alive.

R. Slesinski

Philip SALIBA, *Feed My Sheep* (Joseph J. ALLEN, ed.), St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1987, pp. 134.

The title of this book, taken from the post-Resurrection dialogue between our Lord and St. Peter (Jn 21 : 15-19), aptly focuses the reader's attention on its central theme, namely, the scope and depth of Metropolitan Philip Saliba's episcopal ministry to his flock, the Antiochean Orthodox Archdiocese of North America. The editor of this work culled through the many sermons and addresses and other writings of this distinguished metropolitan to find those fragments best representing his pastoral concern and own spiritual struggle. What results is a revelation of the man himself, both in his unflinching zeal and in his sorry disappointments. Unfortunately, only three pieces are printed in their entirety: his Consecration Speech of 14 August 1966, a poetic Nativity Meditation of 1969, and a brief Paschal Meditation of 1971. Several of his addresses and pastoral letters seem of such importance judging from the numerous extracts from them in the work that the reader wishes to have had the integral texts themselves. These would certainly include his pastoral letter on "Christ, Social Justice and Violence" (1979), his Commencement Address at St. Vladimir's Seminary (1981), his pastoral letter on "Women and Christianity" (1983), and his Worcester, Massachusetts address on ethnicism and the Orthodox Church (1984).

Compiled on the occasion of the twentieth anniversary of Metropolitan Philip's episcopal ordination (1986), the present work offers useful insights into the personality of a leading Orthodox prelate. The non-Antiochean reader might want more biographical detail, but will nonetheless appreciate the opportunity to familiarize himself with an important figure in the life of American Orthodoxy.

R. SLESINSKI

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Antoine ABI ACAR, ... *manger cette pâque* ... Entretiens avec le prêtre Younane. Préface de Charles Hélou. Paris, Cariscript 1988, p. 212.

Hermann BENGSTON, *Storia greca.* Vol. I: *La Grecia arcaica e classica*; Vol. II: *La Grecia ellenistica e romana,* (= Le vie della civiltà: I, pt. 1 & 2). Bologna, Il Mulino 1985, 1: pp. 505 + 4 carte; II: pp. 453 + 4 carte.

John B. COBB, *Bouddhisme – Christianisme. Au-delà du dialogue*? Traduit par Marc DESHAYS. Préface de Pierre GISEL. Labor et fides. Genève 1988, pp. 178.

Archbishop Methodios FOUYAS, *Texts and Studies: A Review for Hellenism in Diaspora* VII. Athens 1988, pp. 306.

George GAJECKY, *The Cossack Administration of the Hetmanate.* (= Harvard Ukrainian Research Institute; Sources and Documents Series). Cambridge 1978, Vol. I: pp. X + 395-790.

ΣΠΥΡΙΔΩΝΟΣ ΔΗΜ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗ, *Η ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ ΕΠΙ Τῌ 150ΕΤΗΡΙΔΙ (1837-1987). ΕΚ ΤΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΥ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ. ΑΘΗΝΑΙ 1987,* σσ. 7-60.

VINCENZO POGGI S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-III-1989 - Gino K. Piovesana S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

M. J. EDWARDS

New Discoveries and Gnosticism: some Precautions

In 1947 a hoard of manuscripts was discovered near the ruins of the Egyptian monastery of Chenoboskion. All were in Coptic, most of them contained strange Christian teaching, and a few bore titles of documents that scholars had heard of but never hoped to read(1). The scholarly world was divided into two excited parties, one holding that the discovery would efface the results of previous researches which had been based upon the invective of the Christian heresiologists, while the other merely acquired a deeper faith in the integrity of the Fathers and the sanity of the rule by which they excluded these aberrations from the Church(2).

The voice of the former party has prevailed. Many of the codices exhibit not only an intermittent beauty of thought and expression(3), but a learned ingenuity in the application of Jewish, Greek and Christian traditions which enables us to say that the Fathers' reports of them are marred by ignorant parody and spiteful caricature. Nevertheless it seems to me that readers of these codices have sometimes formed an exaggerated notion of their value, and have deduced from them conclusions which, without supporting testimony, it cannot be legitimate to draw. In this paper I hope to draw attention to certain fallacies which are sometimes committed and frequently encouraged by the scholars who have done most to promote the study of these texts.

(1) See J. DORESSE, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (London 1960) p. xiiff, the source of most subsequent accounts. 1947 is the date when Doresse began his inquiries, although the manuscripts were acquired by the Cairo Museum at least a year before.

(2) See for the latter view A. D. NOCK, *A Coptic Library of Gnostic Writings*, *JTS* 1958 pp. 114ff.

(3) See especially B. LAYTON'S exposition of *The Riddle of the Thunder* (VI.2) in C. HEDRICK and R. HODGSON (eds) *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity* (Massachusetts 1986) p. 37-54.

OCP 55 (1989) 257-272

Fallacy 1.

That everything lost was heretical, and constitutive of one heresy. Most works that were composed before the invention of the printing press have vanished; in the ancient world it is only survival that needs to be explained. Most of the original Greek of Irenaeus has perished; so have the second and third books of Hippolytus' *Refutation of all Heresies*, while the last seven were not brought to light until 1842. If the party that these authors represent took so few pains to preserve their writings, we should hardly expect the literature of any Christian heresy to survive the sect that produced it. Talk of suppression, so common and advanced with such embellishments in the works of modern authors(4), may therefore be premature.

These documents were gathered and stored for a purpose, and it is reasonable to argue that their owners felt a particular concern for their preservation. The paper on which they were written passed through the hands of monks at neighbouring Chenoboskion, and can be dated to a period when the inmates of that monastery would have felt obliged to hide any Christian writings of a less than orthodox character. The inference that the contents of the Nag Hammadi library were secreted in a jar because they were felt to be heretical is probable, but not proven(5), and does not entail that all were in fact heretical, or that every statement in them would have been proscribed by the leaders of the Church. Some texts that remain are no more audacious in doctrine or in language than the writings of Methodius, which were cherished, and much less so than those of Origen, which the Church took time to condemn; they might nonetheless have been hidden to forestall an examination by hostile eyes.

The hypothesis that this library is merely a magazine of suspect documents from the monastery excuses us from looking for any

(4) Elaine Pagels in her *The Gnostic Gospels* (London 1979) writes (p. xxiv) of "the effort of the majority to destroy every trace of the heretical "blasphemy". No evidence of this effort is adduced.

(5) See J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977) pp. 1-21. All citations of the codices are from this volume. It is clear that Robinson's is not the only available theory: for suggestions of a later date see D. M. Young in *VC* 24 (1970) and T. Orlandi, in *HTR* 75 1982.

signs of a common provenance or shared doctrine. Codex VI contains Coptic versions of three Hermetic texts, which would hardly be deemed heretical, since they were composed by men who never professed to be Christians. A poor rendering of part of Plato's *Republic* may have been prepared for some tendentious purpose(6); but once we begin to allow that the intention of the user may be different from that of the author we can no longer cite the other texts as documents which reveal the original character of any Gnostic school. Frederick Wisse asks us to imagine, not so much a Gnostic sect, as an elastic Gnostic tendency which admitted many forms of intellectual experiment(7); but at best this would be a description of an eclectic Gnostic spirit which was abroad at least two centuries after the time of the great heresiarchs Valentinus, Marcion and Basilides.

The "encratitic" tendency that Wisse has professed to discover is not enough to define a single movement, and even he acknowledges that the *Teaching of Silvanus* is "as orthodox as Clement" while the tract called the *Exegesis on the Soul* purveys a teaching which "an unsuspicious bishop might have approved"(8). His own argument, however, gains paradoxical support from certain uneasy combinations of ideas in single texts. If a treatise asserts the death of Christ in one place only to assert it no less vehemently in another, it is clear that the redactor had a use for both traditions(9); if therefore we find that most of the texts exhibit diverse traits which the apologists would have assigned to different heresies, we might conclude, not that the lines between different schools have been effaced, but that the distinctions were never real.

Yet even if a school can harbour incompatible tenets, no one author will produce them, and it is therefore clear that these texts in their original form were not always as we possess them. Even in their present state they sometimes display a rigour in the proscription of other opinions which Wisse would be reluctant to admit: not

(6) See D. M. Parrot (ed.) *Nag Hammadi Codices* V, 2 and VI (Leiden 1979.

(7) *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists* in *VC* 25 (1971) p. 205-23.

(8) Wisse in *VC* (1971) p. 210.

(9) *Second Treatise of the Great Seth*, VII.58.13ff and 55.15ff; see Wisse (1971) p. 220.

only do we find (in works that are clearly heretical) a number of reflections on the bigotry of the orthodox, but readers of one text are exhorted to shun the "lustful desires" of the higly unorthodox Anomaeans([10]). The word used by the Fathers to designate the whole multitude of their adversaries is "heretics", not "Gnostics", and ecclesiastical history shows that one heresy often arises from the desire to avoid another.

If there were no different schools of heresy, why did the Fathers presuppose so consistently that there were? Wisse replies that they followed one another, and it is true that Epiphanius and Hippolytus are apt to transcribe the words of Irenaeus, and that he may have been indebted to a lost *Syntagma* of Justin([11]). But these heresiologists are not the only sources, and the same distinctions are made, either expressly or implicitly, both by Origen and by Clement of Alexandria. The former speaks (*Contra Celsum* V. 61) of three classes of heresy, the Judaizing, the Gnostic and the Valentinian, and the second and third can no more be identical with each other than either is with the first. Clement takes some pains to name his enemies in his polemics (see especially *Stromateis* III), and the few passages in which he alludes to the Gnostics under that appellation show that he considers them a distinct sect([12]). Neither gives any sign of having consulted Irenaeus. Even Epiphanius and Hippolytus had access to many texts which were unknown to their predecessor, and it is thus all the more remarkable that they should agree with him in limiting the term "Gnostic" to a cluster of sects distinguished by their appeal to factitious authorities, their ambiguous veneration of the Serpent and the dismal and turgid prolixity of the narratives which they built around the Pentateuchal stories of the Creation and man's Fall([13]).

Not all distinctions are equally significant. Since Epiphanius tells us (*Panarion* XXVI.8) that the Gnostics paid special honours to Seth, and since his Sethians are not identical with those of Hippolytus, it would seem that these distinctions are arbitrary or represent

([10]) *Concept of our Great Power* at VI.4.40.7ff = Robinson p. 286.

([11]) See Wisse (1971) pp. 212-4.

([12]) Staehlin's edition at I.121.9, II.171.26 and II.293.23.

([13]) See Hippolytus, *Refutation* V.1-11; Irenaeus, *Adv. Haer.* I.xxix-xxxi, with the remarks of Rousseau and Doutreleau in their commentary (Paris 1982) Vol II.1 pp. 247-9.

only trivial variations within one school[14]. It does not follow that we should despair of all discrimination, and it remains true that all the Fathers are as consistent in withholding the title Gnostic from Valentinus and Basilides as the Valentinian documents are in ignoring the name of Seth.

As for the other term *gnōsis*, which is restricted by some modern scholars to those heresies which are reckoned to betray a Gnostic tendency[15], the Fathers cannot be expected to apply it with any consistency, since to them it is no more than the Greek for knowledge, and covers every movement – the Ebionites as well as the Valentinians (Irenaeus, *Adv. Haer.* I.xxvi) – which aspired to a higher wisdom than that of the Scriptures and the Church. We have seen that where uniformity is expected, the Fathers exhibit it perfectly, and have a right to be read before they are judged.

We have seen that among the Nag Hammadi codices there are: (a) texts which are as orthodox as many that escaped censure; (b) texts which, being pagan, are neither orthodox nor heretical; (c) texts which are heretical, but not all specimens of a single heresy.

We have now to consider the mingling of the heretical and the orthodox in one document, in which scholars have nonetheless preferred to discover a uniform perseverance in heresy, even if this obliges them to discard some presuppositions which have always been regarded as essential to the modern definition of Gnosticism, and to import presuppositions into ecclesiastical history which a reading of orthodox works will not sustain.

In the following passage from a Valentinian treatise, an opinion which is peculiarly orthodox is defended by an assumption which (at least after the condemnation of Origen) was regarded as peculiarly heretical:

> For we have known the Son of Man, and we have believed that he rose from among the dead (46.14ff)... Therefore, never doubt

(14) *Sithians* (*Ref.* V.19) and *Sethians* are phonetic variants, cf. *Christos* and *Chrēstos*. For Hippolytus Gnostics = Naassenes; Irenaeus has simply "Gnostici Barbelo"; Epiphanius distinguishes Gnostics, Cainites, Sethians and Ophites, but all are closely related (see *A.H.* xxx for Ophitic and xxxi for Cainitic sects) and at 26.3 he admits that certain Gnostics are called Barbelitae.

(15) As by K. RUDOLPH in his *Gnosis* (London 1983); but Irenaeus in his preface to Book II is simply quoting "Paul" for rhetorical purposes.

> concerning the resurrection, my son Rheginos. For if you were not existing in flesh, you received flesh when you entered this world. Why will you not receive flesh when you enter into the Aeon? (47.2ff = Robinson p. 52).

As it stands, this passage is rather fanciful than heretical. As we have other reasons for concluding that it is a Valentinian tract(16), we may guess that the words were intended in a sense that would not be endorsed by all believers: yet the fact is that, in their superficial meaning at least, these words do not deny but affirm the survival of the flesh(17).

They also indicate that the resurrection will be spiritual, and on this point it has often been said that the Valentinians were truer than their opponents to the teaching of St Paul(18). It is true that much early apologetic writing is designed to prove, against pagans or against docetic Christians, that a fleshly resurrection is both possible and certain, and the result is that the apologists say little of the condition of the resurrrected body, except that it must be continuous with the present one(19). It is also true that Tertullian, at least after his conversion to Montanism, appears to have taken the words of the Apostle concerning the spiritual body in a sense unacceptably narrow(20). There were, however, other texts which show that certain Fathers had taken account of the difficult passages in Paul's letter to the Corinthians, and that their notion of the survival of the flesh was not the literal one for which they are often impugned. Thus Hippolytus, in the first quarter of the third century, writes(21):

(16) See M. L. Peel, *The Epistle to Rheginos* (Chatham 1969) pp. 12-17 and in Robinson (1977) p. 50. See especially the author's expectation of a spiritual ressurrection to swallow up the psychic and hylic (45.39ff) and the features mentioned below.

(17) Peel (1969) pp. 82-3 interprets the flesh as spiritual flesh, as does St Paul and as do some of the Fathers.

(18) E. g. Pagels (1979) p. 3ff.

(19) See R. M. Grant, *The Resurrection of the Body, Journal of Religion* 28 (1948) pp. 120-30 and 188-208. Grant fails to note the evidence cited here or to take sufficient account of the apologetic purpose of much of the Christian writing.

(20) *De Res. Mort.* xlviii, where he evidently finds *1Cor* 15.50 difficult to answer. This is a Montanist writing, as are most of the works by Tertullian to which Elaine Pagels refers as examples of orthodoxy.

(21) Quoted from the translation in the *Ante-Nicene Library* (Edinburgh

> Men, he says, "in the resurrection will be like the angels in heaven", to wit, in incorruption and immortality and incapacity of loss... Of such a kind are the natures of angels and of souls released from the body. For both these are of another kind, and different from the creatures of our world, which are visible and perishing.

The conclusion is lost, but the tenor of the argument is obvious: the flesh in its future state will enjoy a different mode of existence from the one that makes it a subject of experience in the present material world. Athenagoras, a still earlier writer, may have written a treatise in which he defended nothing more than the resurrection of the flesh; but he certainly affirmed in his *Plea* to the Emperor that the resurrected person will be "changeless and impassible in soul as though we were not body, even if we have one, but like an immortal spirit"(22). Even when blaming Origen for his disparagement of the flesh, Methodius feels bound to admit that the risen body will undergo a change of form(23). Such pronouncements could easily be interpreted as proof of docetic sympathies if we did not know their authors. When Elaine Pagels asks why the apologists adhered to a literal view of the resurrection(24), or when M. L. Peel declares that they had not fathomed the teaching of Paul(25), it seems that they have simply concluded that all belief in a spiritual resurrection must be heresy, and that everyone who eschewed the docetic tendency could give only the crudest meaning to the term "flesh".

Docetic thinkers, however, would always deny that our flesh is any real part of us or was ever part of Christ. That the Valentinian heresy, like all those now called Gnostic, denied the incarnation of Christ and his passion in the flesh is the unanimous testimony of the Fathers. Its corollary, that they shunned the pains of martyrdom, explains their animosity better than any doctrinal difference and would be easily refuted if it were untrue. When we read what

---

1969) IX. part 2 p. 88. As with Methodius this remains the most accessible edition.

(22) See the edition of both treatises by W. R. Schoedel, (Oxford 1972) pp. xxv-xxxii and R. M. Grant, *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras, HTR* 47 (1954) pp. 121-9. My quotation is from *Legatio* 31.4.

(23) *Ante-Nicene Library* XIII p. 170.

(24) Pagels (1979) p. 5.

(25) Peel (1969) p. 149.

is said of the Son of Man in the *Epistle to Rheginus* it seems reasonable to conclude that there are certain orthodox tenets proscribed by the earliest Valentinian teaching which have entered it as a result of contamination.

Some scholars have divined a subtler heresy in the same treatise: it is supposed to propound the doctrine attacked in the *Second Epistle to Timothy* (2.18) – "that the resurrection has already occurred"(26). The author of the *Epistle to Rheginus* casts no doubt on the future resurrection, but he holds that this is a work already begun:

> Therefore do not think in part, O Rheginos, nor live in conformity with the flesh for the sake of unanimity, but flee from the divisions and fetters, and already you have the resurrection (49.8ff = Robinson p. 53).

This is faithful enough to the teaching of St Paul in those epistles which are commonly regarded as authentic(27), but it is said that the second century smelt heresy wherever anyone spoke of a resurrection other than that which was still to come. Treatises on the subject, being rather apologetic than devotional, are less concerned to describe our present experience of redemption than to vindicate the hope of a future state. Once again, however, it would seem that the moderns have been more parsimonious in their reading of the Fathers than the Fathers in their reading of St Paul.

The notion that the Christian life is a second birth was never suppressed. One pastoral epistle speaks of a "bath of regeneration" (*Titus* 3.5), and Justin (*1Apol* 61) duly describes the rite of baptism as one through wich the believer is born anew. Regeneration and resurrection, though both called *palingenesia*(28), might still be regarded as things distinct, but Irenaeus states clearly enough that man's present life is the foretaste of his eternal life in Christ. The

(26) See PEEL in ROBINSON p. 50. On the Pauline formula see J. N. D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (London 1963) pp. 184-5.

(27) See especially *Romans* 6.4. *Ephesians* 2.6 and *Colossians* 3.1ff may, if not authentic, be evidence for the persistence of this "Pauline mysticism".

(28) *Matthew* 19.28 and *Titus* 3.5. KITTEL'S *Theological Wordbook* I.686-9 shows the sense "resurrection" to be the original one in Jewish, pagan and Christian thought.

vivifying Spirit of life is in us (*Adv. Haer.* V.xii.2-3), the same spirit (V.xv) that quickened the bones in Ezekiel's valley; yet the 37th chapter of Ezekiel was generally regarded as a prooftext of the forthcoming resurrection. The apologist quotes the sixth chapter of the *Epistle to the Romans* without embarrassment:

> He again says in the same Epistle... "that like as Christ rose from the dead, so we also should walk in newness of life" (*Adv. Haer.* III.16, citing *Romans* 6.4).

Irenaeus clearly perceives no danger in an analogy between Christ's resurrection and the life of the regenerated man. Following the *Epistle to the Colossians* (3.1-4) he informs us that we experience already that reconciled union with Christ which was the goal of this mission to earth:

> He says, "You have been reconciled in the flesh", because the righteous flesh has reconciled that which was being kept under bondage in sin, and brought it into friendship with God (*Adv. Haer.* V.xiv.2).

Since it is the cardinal proposition in the argument that the flesh in which we are now reconciled to Christ is the very flesh in which we shall rise again, we should hardly expect Irenaeus to deny that the resurrection has already come.

The error for which the author of the second *Epistle to Timothy* censured Philetas and Hymenaeus is almost certainly that which Irenaeus himself imputes to Menander – that not only is the resurrection a matter of present experience, but we should not look for any other(29). This is no more the doctrine of the *Epistle to Rheginus* than of the apologists, who are capable of an equally judicious and fruitful understanding of the New Testament. Peculiar to the *Epistle* are a belief in some existence before the flesh and a novel use of expressions such as *aeon* and *pleroma* to denote the destined harmony of the elect in the intelligible world. That is to say that some features are heretical while other features are not. Something at least appears to be owed to Origen(30), and once again we see that any attempt to expose a heresy in these documents should be supported by a complementary survey of those writings that retained the goodwill of the Church.

(29) See KELLY, *loc. cit.* where he cites Irenaeus, *Adv. Haer.* I.xxiii.5.
(30) For the fetters cf. Methodius (1969) p. 153.

The case of the *Epistle to Rheginus* is highly instructive, since it shows that neither the purity nor the consistency of the teaching in these texts can be assumed. The efforts of such scholars as Elaine Pagels to use these writings as evidence for a pervasive spirit of protest, anticipating modern projects for intellectual freedom or the emancipation of women, must be supported, not by desultory citations, but by careful and accurate reading of all the texts.

Fallacy 2.

That the new texts are more accurate than the quotations in the Fathers. Christian controversialists were the only ancient authors who made a habit of quoting their sources. While there are many philosophers who are known to us only through hostile paraphrase, it was possible even before the recent discoveries to compile a Gnostic library from the works of Epiphanius and Hippolytus. There are three facts which make the latter author at least as worthy of our attention as any flotsam from Nag Hammadi: his text is less defective, he cannot be quoting anything later than the second century, and he is always quoting in Greek.

The importance of the last fact can be estimated by anyone who compares the Coptic rendering of the *Republic* with the original. The vicissitudes that a single text can suffer in the course of propagation and revision are amply illustrated by the four texts of the *Apocryphon of John*. These are of very different lenghts; not everything in the content of the shorter ones is reproduced in the longest; and the editor of the longest believes that he detects traces of the superimposition of a new story (the creation of a psychic and hylic Adam) on an earlier one which made reference to the psychic body alone([31]). The summary of this document in Irenaeus (*Adv. Haer.* I.xxix) is lucid and bears no signs of being malignant; where we find a discrepancy between his account and that in some Coptic version, we shall do better to conclude that he was reading an earlier copy, rather than that his authority is compromised either by ignorance or by intention to mislead.

([31]) See the appendix to Soren GIVERSEN'S *Apocryphon Johannis* (Copenhagen 1963).

Irenaeus makes an occasional paraphrase, but Hippolytus, by extensive quotation, supplies us with a library of his own. One instance of his greater reliability is his citation of the treatise which has come to light in the Nag Hammadi Library under the title of the *Paraphrase of Shem*. That this is not the original title is easily seen whan we read the first apostrophe to the putative narrator([32]):

> Shem, since you are from an unmixed power, and you are the first being upon the earth, hear and understand what I shall say to you first concerning the great powers who were in existence in the beginning, before I appeared.

This Shem, addressed as the "first being upon earth", is plainly a greater personage than the eldest son of Noah, nor does Shem appear in any other text as the recipient of a heavenly proclamation. Seth, by contrast, the object of innumerable blessings and salutations in Coptic literature([33]), was reckoned the literal ancestor of Noah and therefore of all who survived the flood. The peopling of the globe by Noah's children was almost a second creation, and the likeness of the names Shem and Seth no doubt contributed to a confusion in an early description of the Sethian heresy([34]). Here the Flood follows hard upon the Creation and its survivors include the fruit of an earlier seed imported covertly into the Ark and clearly deriving from Cain, yet referred to, most illogically, as the seed of Shem's brother and fellow-passenger Ham. The *Paraphrase of Seth*, as Hippolytus cites it, is evidently the same document as the *Paraphrase of Shem*, and it is obvious that Hippolytus knew the work at a time when its title was still intact.

A spurious value has sometimes been attached to certain documents by gratuitous inaccuracies of expression, which suggest that we now have before us the very texts that the Fathers impugned. Thus Elaine Pagels can write:

([32]) VII.1.1.18 = Robinson p. 351. On the interpretation of this treatise and the similarity to that exposed by Hippolytus see F. Wisse, *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem, Novum Testamentum* 12 (1970) pp. 230-40 esp. 238-9. It is difficult to understand how after ably exposing its inconsistencies Wisse can continue to regard the Coptic text as an almost perfect transcript of the original.

([33]) See A. F. J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Leiden 1977).

([34]) Pseudo-Tertullian, *Against All Heresies* VIII.

> [Irenaeus] denounces as especially "full of blasphemy" a famous gospel called the *Gospel of Truth*. Is Irenaeus referring to the *Gospel of Truth* discovered at Nag Hammadi? (*Gnostic Gospels* p. xviii).

The author almost goes on to admit that the "title" of this treatise is not original, but consists of the opening words bestowed as a title for the convenience of scholars. Yet who would guess from the phrasing of the question that it admits of so uncertain a reply? For the Valentinian *Gospel of Truth*, as for so much else, Irenaeus remains the sole witness: we gain nothing by attempting to disqualify the Fathers as an independent source.

Fallacy 3.

That we are entitled to look in these texts for modern insights which were otherwise denied to the ancient world. It is obvious that the study of these codices will commend itself more strongly to our attention if they can be shown to anticipate liberal notions of our own day which were slighted or denounced in the Church at large. The proposition that Gnosticism gave a role to women which was denied to them by the Fathers has been widely espoused by those who feel that the verdict of antiquity must be secured for all modern causes; unfortunately the case has been but sparsely illustrated and never proved(35). Many of these documents maintain in an exaggerated form that belief in the natural inequality of the sexes which was everywhere prevalent in the ancient world.

Most texts agree that Adam was created by the Archons in the likeness of the reflection of the Perfect Man which was poured upon the waters. The term Man denotes a syzygy of the sexes, which is often spoken of by masculine titles since the male is always predominant. Some narratives of the Creation, even in texts that are strictly Gnostic in origin, explain it as the result of a perverse desire on the part of a female *aeon* to create without a consort(36). If this *aeon* is subsequently responsible for reclaiming man from the Archons, it is not so much that the woman is exalted as that the fem-

(35) A celebrated but highly misleading treatment of these matters is to be found at Pagels (1979) pp. 48-69.

(36) See especially the *Apocryphon of John*; II.1.10.5ff = Robinson p. 104.

inine is considered to have fallen to Adam's level, while the rest of the *pleroma* remains untroubled and largely unknown. Even when, as in the *Hypostasis of the Archons*, the female principle acts by the will of the Father in throwing the image of a heavenly perfection upon the waters(37), it is clear that she is the plenipotentiary of a greater power, and if she is a source of illumination, she receives it as the vessel of a *pleroma* in which the true lights are always androgynous or male. The strange consequence is that, while the "carnal woman" may be conceived as a source of enlightenment(38), the chief concern of these texts is with the destiny of Adam, not of Eve.

The Valentinian story is somewhat clearer. The present world results from the transgression of Sophia, who attempted to produce (without a consort) a child in emulation of the Father. Her purblind offspring, the Demiurge, is the creator and overlord of our universe. Sophia may disown and rebuke her progeny, but such form and beauty as the world contains it owes to Christ and the Holy Spirit, neither of whom appears to partake of the feminine gender(39). The work of redemption consists in our renouncing the works of the female and acquiring the form and maturity that only the masculine intellect can confer. No orthodox theologian could have set less value on women than Theodotus, a leader of the eastern wing of the Valentinian school(40):

> When we were children of the woman only, we children of the woman were foolish and imperfect, without intelligence, strength or form; however, now that the Saviour has given us form we have become children of the one who is both man and bridegroom.

This Valentinian prejudice is sustained by the *Gospel of Philip*, one of the Nag Hammadi Codices, which denies that Christ was conceived through any celestial feminine principle, describes the alliance of man and woman as one of strength with weakness and asserts that the separation of Eve from Adam was the origin of

(37) II.4.87.20ff = ROBINSON p. 153.

(38) II.4.90.13ff = ROBINSON p. 155, where the apple is plucked from the tree of beneficent knowledge.

(39) IRENAEUS, *Adv. Haer.* I.i-11 and iv.1.

(40) *Excerpta* 67.4-68. For Commentary on the *Excerpts* see R. P. CASEY in *Texts and Studies* I (Leipzig 1934).

death[41]. The *Gospel of Thomas* is not devoid of Valentinian influence, and extends the same disparaging benevolence to the whole sex:

> (114) Simon Peter said to them, "Let Mary leave us, for women are not worthy of life".
> Jesus said, "I myself shall lead her in order to make her male, so that she too may become a living spirit resembling you males. For every woman who shall make herself male will enter the kingdom of heaven" (Robinson, p. 130).

Mary Magdalen is sometimes exhibited as a specimen of the new prerogatives accorded to women by Gnosticism[42], but we see from such a passage that the cause of her salvation lay not in her sex, but in her willingness to renounce it. The same remarks must be made on the *Gospel of Mary*, which is taken as a proof text by Elaine Pagels[43]:

> [Peter said] "Did he really speak privately with a woman and not openly to us? Are we to turn about and all listen to her? Did he prefer her to us?"... Levi answered and said to Peter, "Peter, you have always been hot-tempered... if the Saviour made her worthy, who are you indeed to reject her? Surely the Saviour knows her very well. That is why he loved her more than us" (17.18ff = Robinson, p. 473).

Peter and Levi share the assumption that women as a sex are of less dignity than men. Peters' argument is that the Saviour would not transgress the natural order by revealing the heart of his wisdom to a woman; Levi replies that, since Mary is specially favoured, there is no reason why we should not allow the Saviour to waive his own laws.

A recent author has shown that it is not so much the female sex against which these codices warn us as the enervating power of femininity to which men no less than women are exposed in a world which results from the fall of Sophia[44]. Nonetheless the fact that

(41) See ROBINSON p. 131 and R. M. GRANT, *The Myth of Marriage in the Gospel of Philip, VC* 15 (1961) pp. 129-40 on the Valentinian character of this *Gospel*. Specific references: II.3.55.24, 70.10, 76.7.

(42) PAGELS (1969) p. 64.

(43) PAGELS, loc. cit.

(44) M. W. MEYER, *Making Mary Male, New Testament Studies* 31 (1985) pp. 554-70.

female vessels of revelation are so uncommon even in these texts is evidence that the heretics were apt to infer that men were more likely than women to exhibit the masculine character and thus to be the bearers of divine truth. The only testimony that can be adduced for the presence of female teachers among the heretics is that of the Fathers, and here it is as dangerous to use it as it was to discard it in other instances. As anyone who reads the ancient *Lives of the Philosophers* will be aware, it was easier to consult a book than refute a personal calumny, and authors who wished to discredit another philosopher would sooner abuse his character than attempt a criticism of his works. The Fathers reasoned that mere rehearsal of the heretical doctrines was sufficient to expose them, but it is unlikely that they resisted the temptation to exaggerate or invent revolting details of their lives.

Thus it is strange that modern detractors of Irenaeus should never have guessed why women figure so often in his incriminating rhetoric. When this Father states that the Carpocratians had women teachers (*Adv. Haer.* I.xxv.6) his evidence is worth as much as his prurient and speculative rehearsal of other secret irregularities of the same sect. When he presents Mark the Mage as a deceiver of silly women (I.xiii.5), he means to imply (supporting himself with allusions to the *First Epistle to Timothy*) that this charlatan had no intelligent partisans. If we distinguish libel from observation in the Fathers we shall not be surprised that the texts from Nag Hammadi provide no evidence that the heretics relieved woman of her subordination to man.

We should not forget that the Church of the apologists entertained a very much higher view of women than the surrounding pagan world. The significance of women in the life of Christ and his Church is amply attested by St Luke, who has much to tell us, not only of Mary Magdalen, but of others – of the patience of Elizabeth, of the humility of Mary, of Anna and the prophetic daughters of Philip, of the love that Dorcas inspired in all her neighbours – whom Dr Pagels need never hope to find in a "Gnostic Gospel". Luke does not inform us, like the Gospel of the Egyptians known to Clement, that the Saviour came to "destroy the works of the feminine" (*Stromateis* III.9), and the Christians of his day did not conceive of their persecutors as a malignant band of sisters, like the *Apocalypse of Peter* (VIII.3.78.8-11 = Robinson p. 342). A system of thought unusually inimical to the female was required before such words could be understood.

Not that either the authors or the collectors of these texts were a school of misogynists: we have seen that they did not constitute a school of any kind. The assumption that these documents must represent some school, and a school so audacious that only chance has rescued it from the persecuting jealousy of its opponents, is the one that has led Elaine Pagels to her fashionable but unwarranted conclusions. Perhaps she was also encouraged by another common assumption (no less commonly disappointed) that everything revealed by a new discovery must be new.

* * *

I have dwelt upon these three points in order to illustrate the dangers of summary judgment, of a neglect of available evidence, and of imposing an arbitrarily uniform character on writings whose original date and provenance cannot be known. No library of forgotten texts so copious as that of Nag Hammadi can be without interest. These writings unite theology with poetry, dangerous exegesis with felicitous speculation, in an imaginative commonwealth as diverse as the world that produced them. Nothing is gained by mining them for traces of a premature modernity, for heresies which are not even heterodoxies or for novel deviations which are merely the familiar exercises of the living Christian mind.

Corpus Christi College, Oxford M. J. Edwards

ALEKSANDER KOWALSKI

Die Gebete im Liber Graduum

Das Stufenbuch, auf syrisch *ktābâ d-massqātâ,* besser als *Liber Graduum* bekannt, wie der Titel schon 1719 von J. S. Assemani in seiner *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*(1) ins Lateinische übersetzt wurde, ist oft als messalianisch bezeichnet worden(2). Die Messalianer, auf syrisch *mṣallyānê,* griechisch εὐχῖται genannt, haben ihren Namen vom syrischen Verb *ṣallî* "beten". Ich will mich hier nicht in Diskussionen einlassen, ob das *Liber Graduum* messalianisch ist oder nicht(3). Ohne Zweifel vertritt sein Verfasser nicht die ganze von den Häresiologen und den antimessalianischen Synoden als Messalianismus vorgestellte Doktrin. Andererseits ist aber zu fra-

(1) Romae 1719, 586.

(2) Vgl. M. Kmosko, *Liber Graduum*, PS 3, Paris 1926, *Praefatio* passim; I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme,* OCP 1 (1935) 328-360 (= *Études de spiritualité orientale,* OCA 183, Rome 1969, 64-96); A. Kemmer, *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus,* Löwen 1938, 52-91; J. Gribomont, *Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme,* in: *Studia Patristica* 2, TU 64, Berlin 1957, 404. Man muß doch anerkennen, daß Hausherr später viel milder in seiner Beurteilung des Messalianismus geworden ist, den er als "en quelque sorte une belle erreur" bezeichnet (*Opus Dei,* OCP 13 [1947] 214 = OCA 183, 140); er scheint auch teilweise die Ergebnisse von Vööbus' Forschungen anzunehmen (*Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères,* in: *Laïcs et vie chrétienne parfaite,* Rome 1963, 43 = OCA 183, 413).

(3) Gegen die messalianische Herkunft des *Liber Graduum* äussern sich: A. Vööbus, *Liber Graduum. Some Aspects of its Significance for the History of Early Syrian Asceticism,* in: *Charisteria Iohanni Kopp octogenario oblata,* Stockholm 1954, 104-128; Ders., *History of Asceticism in the Syrian Orient,* I, CSCO 184, Louvain 1958, 178-184.190-197; III, CSCO 500, Louvain 1988, 1-18; P. Bäss, *Der Liber Graduum, ein messalianisches Buch?,* in: W. Voigt (Hrsg.), *XVII. Deutscher Orientalistentag,* Wiesbaden 1969, II, 368-374; A. Guillaumont, *Liber Graduum,* in: *Dictionnaire de Spiritualité* 9, Paris 1976, 753. Vgl. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom,* Cambridge 1975, 35; R. A. Kitchen, *The Gattung of the Liber Graduum. Implications for a Sociology of Asceticism,* in: *IV Symposium Syriacum 1984,* OCA 229, Roma 1987, 173-174.

OCP 55 (1989) 273-282

gen, ob eine derart polemische und anathematisierende Vorstellung einer Doktrin überhaupt der Wahrheit entsprechen kann.

Sicher spielt das Gebet im *Liber Graduum* eine wichtige, wenn auch nicht so exklusive Rolle wie den Messalianern, den "Betern" par excellence, zugeschrieben wurde. Bekanntlich teilt der Autor dieses Werkes die ein christliches Leben führenden Personen in zwei Kategorien ein: die "Vollkommenen" und die "Gerechten". Natürlich sollten die einen wie die anderen beten, aber von den "Vollkommenen" wird in dieser Hinsicht mehr verlangt: sie beten unablässig (*'amînâît*; 7, 20, PS 3, Sp. 185, 8)(4) und ihr Geist wurzelt Tag und Nacht im Herrn (29, 5, Sp. 825, 12-13). Gott gebührt ununterbrochenes Lob, denn, wie unser Autor schreibt, selbst wenn alle Menschen von Adam angefangen leben würden und jeder von ihnen zehntausend Zungen hätte, so würde das noch nicht genügen, die Gnadenerweise Gottes gebührend zu preisen (vgl. 16, 11, Sp. 408-409).

Ich will mich hier aber nicht mit den so zahlreichen Äußerungen des Autors des *Liber Graduum* zum Gebet befassen(5), sondern ich möchte eher wissen, wie er selbst und wie seine Gemeinschaft gebetet hat. Darum möchte ich die Gebetstexte, die sich in diesem Werke befinden, vorstellen und kurz erklären.

1 – Die der Bibel entnommenen Gebete

Vor allem handelt es sich im *Liber Graduum* um ein biblisches Beten. Diesem Beten ist der ganze dritte Paragraph der 29. Rede gewidmet:

> "Sieh, mein Sohn, und begreife, was für eine Kraft in den Preisungen (*tešbḥâteh*) unseres Herrn verborgen ist. Und wir wiederholen sie gleichsam aus Gewohnheit und nicht aus tiefem Gefühl heraus. Darum bewirken die Worte Gottes keine guten Werke in uns, denn wir geben ihnen keinen Raum, daß sie in uns Wurzel fassen könnten" (29, 3, Sp. 816, 17-23).

(4) Vgl. A. Guillaumont, *Situation et signification du Liber Graduum dans la spiritualité syriaque*, in: *Symposium Syriacum 1972*, OCA 197, Roma 1974, 313.

(5) Dazu vgl. S. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*, Kalamazoo 1987, 42-61, der eine Übersetzung der 12. und 18. Rede des *Liber Graduum* bietet.

Der Autor setzt derartige Ermahnungen bis zum Ende des Paragraphen fort. Dabei zitiert er reichlich Psalmen, die seiner Ansicht nach für den Beter ein Muster seiner religiösen und sittlichen Haltung bilden sollten. Bei den "Preisungen" (*tešbḥātâ*) handelt es sich also um biblische Texte — "Worte Gottes" —, die von den Christen rezitiert werden, in erster Linie gewiß um die Psalmen[6]. Der Paragraph schließt mit einem Fragment des 89. Psalms, das mit einem Kommentar versehen ist. Der zitierte Psalm stimmt in seinem Wortlaut völlig mit der heutigen Peschitta-Form überein:

> "«Wohl dem Volk, das deine Preisungen kennt! Herr, sie werden im Licht deines Angesichts wandeln, und über deinen Namen werden sie sich täglich freuen, und über deine Gerechtigkeit jubeln. Denn du bist der Ruhm unserer Stärke, und in deinem Willen wirst du unser Horn erhöhen» (Ps 89, 16-18). Siehst du, wenn wir die Preisungen (*tešbḥāteh*) des Herrn kennen und tun würden, dann wandelten wir mit Sicherheit im Licht seines Angesichts und freuten wir uns über das Heil seines Namens, und unser Horn wäre erhöht im Sieg der Gerechtigkeit unseres Herrn Jesus Christus. Ihm huldigen wir" (29, 3, Sp. 821, 16-21).

Die biblischen Texte mußten von unserem Autor und seiner Gemeinschaft wohl ständig rezitiert worden sein, wovon schon die riesige Anzahl der von ihm angeführten Bibelzitate zeugt[7]. Die Gelehrten sind übrigens schon auf das *Liber Graduum* als auf einen Zeugen des neutestamentlichen Textes aufmerksam geworden[8]; schade nur, daß der darin zitierte alttestamentliche Text bisher noch nicht auf ein ähnliches Interesse gestoßen ist[9].

(6) Der Begriff *mazmôrâ* "Psalm", *hapax legomenon* im *Liber Graduum*, kommt gerade in diesem Paraphen vor.

(7) J. Kerschensteiner schreibt mit Recht: "An Schriftzitaten ist das Buch außerordentlich reich" (*Der altsyrische Paulustext*, CSCO 315, Louvain 1970, 16).

(8) Vgl. A. Rücker, *Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen Buche der Stufen*, BZ 20 (1932) 342-354; A. Baker, *The Significance of the New Testament Text of the Syriac Liber Graduum*, in: *Studia Evangelica* 5, TU 103, Berlin 1968, 171-175; J. Kerschensteiner, CSCO 315, passim. Siehe noch für eine altsyrische Lesart von Apg 2, 2 W. Witakowski, *The Origin of the Teaching of the Apostles*, in: *IV Symposium Syriacum 1984*, OCA 229, Roma 1987, 170. Für Paulus vgl. auch J. H. Corbett, *The Pauline Tradition in Aphrahat*, ebd., 18.

(9) Bezeichnend ist, daß bei R. J. Owens, *The Genesis and Exodus Citations in Aphrahat*, Leiden 1983, das *Liber Graduum* überhaupt nicht erwähnt wird.

2 – Die eigenen Gebete des *Liber Graduum*

Hier interessieren uns jedoch mehr die Gebetsformeln, die keine Bibelzitate sind; sie erlauben uns, die individuellen Züge des Betens des Autors des *Liber Graduum* zu erkennen. An solchen Texten fehlt es in diesem Werk nicht, obwohl es natürlich eine Redensammlung ist und kein Gebetbuch. Die Gebete kommen darin nur gelegentlich vor und bilden auch kein geschlossenes Ganzes. Wir begegnen vor allem kurzen Anrufungen, die eben dem vom *Liber Graduum* empfohlenen unablässigen Gebet entsprechen, das die "Vollkommenen" auszeichen soll. Dabei können die häufiger vorkommenden Doxologien und die selteneren Berachot unterschieden werden. Beide Formen sind typisch liturgisch und kommen auch in der Bibel vor. In der syrischen Literatur treten sie sehr oft auf, und besonders die Hymnen des hl. Ephräm sind reich davon.

2.1. – *Die* šûbḥâ-*Formeln.*

Die Doxologien im *Liber Graduum* könnten wir als *šûbḥâ*-Formeln bezeichnen; nur einmal wird der Begriff *šûbḥâ* durch *tešbôḥtâ* ersetzt, mit derselben Etymologie und in diesem Fall völlig äquivalent. Diese Doxologien sind manchmal sehr kurz. Die Erwähnungen Gottes und insbesondere Jesu Christi rufen kurze Gebetsrufe hervor: "Lob sei ihm. Amen" (20, 13, Sp. 565, 6); "Lob sei ihm in alle Ewigkeit. Amen" (12, 7, Sp. 304, 23-24); "Lob (*tešbôḥtâ*) sei ihm" (15, 20, Sp. 385, 3). Im zuletzt erwähnten Beispiel trägt Jesus den Titel des Königs aller Welten (*kol 'almîn*), worauf wir noch zurückkommen werden. Von diesen kurzen *šûbḥâ*-Formeln muß auch die einzige trinitarische Doxologie im ganzen *Liber Graduum* genannt werden:

> "Lob sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, der unteilbaren Dreifaltigkeit, in alle Ewigkeit. Amen" (20, 15, Sp. 573, 7-9).

Alle diese Ausdrücke sind liturgisch geprägt; der zuletzt genannte ist zweifellos ein liturgisches Zitat, und zwar aus der Liturgie einer Gemeinschaft, die schon eine entwickelte trinitarische Lehre besaß. Man könnte sogar annehmen, daß die Formulierung von einem der Kopisten stammt, der den weniger entwickelten ursprünglichen Text durch einen ihm aus der ihm zeitgenössischen Liturgie bekannten

Ausdruck ersetzt hat[10]. Aber es muß festgestellt werden, daß der Text der 20. Rede, in der diese trinitarische Formulierung vorkommt, zu den bestdokumentierten im ganzen *Liber Graduum* gehört. Er stützt sich auf fünf Kodizes, die alle die zitierte Doxologie enthalten.

Der Begriff der Dreifaltigkeit kommt im *Liber Graduum* noch zweimal vor (16, 10, Sp. 408, 24; 29, 19, Sp. 856, 23), wobei wir es im ersten Fall mit einer Formulierung zu tun haben, die der Doxologie aus der 20. Rede sehr ähnlich ist, wenn sie auch strenggenommen keine Gebetsform besitzt:

> "Beten wir auch für alle Menschen, von Adam angefangen bis zum Ende, daß sie erlöst werden und den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist lobpreisen (*nšabbḥûn*), die vollkommene Dreifaltigkeit" (Sp. 408, 21-24).

Trinitarische Formeln kommen übrigens in diesem Werk noch einige Male vor, ähnlich wie bei Afrahat[11], der jedoch den Begriff "Dreifaltigkeit" (*tlîtyûtâ*) niemals verwendet.

Manchmal sind derartige *šûbḥâ*-Formeln mehr erweitert und nehmen individuellere Züge an:

> "Lob sei dir, unser Herr! Wie groß ist deine Langmut, weil du siehst und nachsichtig bist, daß sie vielleicht umkehren und nicht ins Feuer gehen, das nicht erlischt" (7, 4, Sp. 154, 8-10).

> "Lob sei unserem Herrn Jesus Christus, der außer ihnen (den Aposteln) litt, und sie (die Apostel) litten mit ihm. Das bedeutet: er allein litt und wurde uns zum Beispiel, daß wir ihm ähnlich werden und mit ihm leiden und nach seinem Vorbild leben. Lob ihm, und Wohl ihnen. Unser Herr, trenne uns nicht von dir und von ihnen, sondern hilf, daß wir uns mit dir und mit ihnen vor deinem Angesicht freuen können" (17, 8, Sp. 428, 21-429, 2).

> "In deiner Gnade und in deiner Barmherzigkeit erlöse uns und befreie uns vom Bösen. Lob sei unserem Erlöser und unserem Rechtfertiger in alle Ewigkeit. Amen" (29, 8, Sp. 832, 20-23).

Am charakteristischsten für die Doktrin des Autors des *Liber Graduum* ist das zweite dieser Gebete, das den Gedanken des Mit-

(10) Diesen Vorschlag unterbreitete mir seinerzeit der verstorbene Dom Jean Gribomont, ein Gelehrter mit grosser Erfahrung auf dem Gebiet der Textkritik.

(11) Vgl. W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*, Münster 1979, 71-73.

Leidens mit Christus und mit seinen Aposteln zum Ausdruck bringt. Aber auch der Nachdruck auf die Barmherzigkeit Gottes kommt an verschiedenen Stellen dieses Werkes in nicht geringerem Grade zu Worte, dabei auch in den anderen Gebeten.

2.2. – *Die* brîk-*Formeln.*

Dazu gehören in erster Linie zwei *brîk*-Formeln, d.h. für das semitische Beten so typische Berachot:

> "Gepriesen seist du, Herr Jesus Christus!
> Wie recht bist du,
> und wie gut bist du!
> Daß unmeßbar ist deine Große
> und ungemessen ist deine Güte.
> Und jeder Mensch, wie er dich sucht, so findet er dich,
> und wie er zwingt sein Trachten, dein Gesetz zu befolgen, so wird er groß.
> Und je mehr er sich selbst dumütigt,
> desto mehr wird er verherrlicht" (14, 4, Sp. 332, 24-333, 6).
>
> "Gepriesen sei der Gute, der hat jedem, der Buße tut, die Tür geöffnet" (15, 1, Sp. 337, 7-8).

Der erste dieser Texte, der symmetrisch aus Parallelismen zusammengesetzt ist, verkündet die Güte Gottes im Kontext der für das *Liber Graduum* typischen asketischen Theorien. Diese Güte offenbart sich denjenigen, die die Mühe auf sich nehmen, Gott zu suchen, indem sie sich seinem Gesetz unterwerfen, gewiß dem Gesetz der "Vollkommenheit", d.h. dem "ersten Gesetz", denn dieses gewährtleistet, daß man "groß" wird, d.h. ein "Vollkommener", der die "großen Gebote" erfüllt. Auch die Demut bildet ein Lieblingsthema unseres Autors. Der zweite Text([12]) verbindet auf ähnliche Weise die Güte Gottes mit der Bemühung des büßenden Menschen. Gott wird hier ganz einfach als "der Gute" bezeichnet. Kmosko zu-

([12]) Ein ähnlicher Text findet sich in Ephräm, *HEccl* 45, 33, 2 (Hrsg. E. Beck, CSCO 198, 117): "Gott [...] hat (auch) das Tor für unsre Buße geöffnet" (Übersetzung Ders., CSCO 199, 113) mit *brîk* in einem unmittelbaren Kontext. Es kann hier eine gemeinsame, vielleicht liturgische Quelle für Ephräm und das *Liber Graduum* geben. Vgl. A. Kowalski, *Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber Graduum*, OCA 232, Roma 1989, 159, Anmerkung 87.

folge trägt dieser Titel gnostischen Charakter(13). Unabhängig von seiner Herkunft müssen wir jedoch feststellen, daß dies in der syrischen Tradition die typische Art und Weise ist, sich an Gott zu wenden, was schon Afrahat bekannt war(14). Daher brauchen wir in diesem Fall gar nicht nach einem unmittelbaren Kontakt des Autors mit der Gnosis zu forschen.

2.3. – *Andere Gebetsformeln*

Gebete ohne liturgische *šûbḥâ-* und *brîk*-Formeln gibt es viel weniger. Im kürzesten von ihnen kommt das Problem der Feindesliebe zur Sprache, das auch für die Doktrin der *Liber Graduum* grundlegend war:

> "Mein Herr, Jesus, vergib denen, die mir Böses getan haben, wie sie dir taten, Herr beider Welten" (17, 5, Sp. 424, 10-12).

Die hier vorkommende Wendung "beide Welten" (*trayhôn 'almê*) hat auch einen gnostischen Beigeschmack, ähnlich wie mehr noch die bereits erwähnte Wendung "alle Welten" (15, 20, Sp. 385, 3). Der Autor, der die Wirklichkeit gern in zwei Ordnungen einteilt und diese dann als zwei Welten bezeichnet (vgl. 28, 8, Sp. 797, 10-11), konnte sich jedoch vor dem Vorwurf des Gnostizismus schützen so, wie es Johannes von Apamea später tat:

> "Ich rede nicht von Welten, wie die Valentinianer, die viele Bereiche und Welten annehmen, sondern nenne die Welt der Engel und die Welt der Menschen Welten"(15).

Es lohnt sich auch, darauf aufmerksam zu machen, daß obige Ausdrücke im *Liber Graduum* nichts Dualistisches enthalten: Herr und König beider/aller Welten ist derselbe Jesus.

Der einleitende Satz zu einem weiteren Gebet unterstreicht das asketische Moment des Gebets; es wird dem Fasten zur Seite gestellt, aber nicht dem Almosen, das die "Vollkommenen" wegen ih-

(13) Z.B. PS 3, Sp. 109.

(14) Dem. 23, 53. Hrsg. J. Parisot, PS 2, Paris 1907, Sp. 101, 21. Für ein späteres liturgisches Beispiel vgl. J. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, OCA 156, Roma² 1972, 234, Anmerkung 1.

(15) 4. Gespräch mit Thomasios 1.2.1.4. Hrsg. W. Strothmann, *Johannes von Apamea*, PTS 11, Berlin 1972, 36. Ich zitiere seine Übersetzung, ebd. S. 137.

rer Armut ja nicht mehr geben können. Dieses Gebet spricht auch davon, daß wir den Feinden vergeben müssen:

> "Verbinden wir uns also mit unserem Herrn und fasten wir und beten wir, so daß der alte Mensch nicht mehr in uns sei, weder von außen noch von innen. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit allen Menschen, und alle sollen erlöst werden. Amen. Auch über die uns Hassenden und über unsere Feinde erhebe sich seine Barmherzigkeit. Er vergebe uns alle unsere Sünden. Und über unsere Freunde möge sich besonders reichlich seine Gnade ergießen, und sie mögen herrschen durch seinen Christus. Amen" (29, 19, Sp. 856, 11-19).

Wir befinden uns hier ganz in der Nähe einiger Formulierungen aus dem "Vater unser". Noch näher kommt ihnen der letzte Text, den ich hier anführen möchte:

> "Und so gebührt es sich, daß wir in unserem Flehen (*bā'ûtan*) sagen: Unser Herr, Jesus, erlöse uns von dem Bösen und laß uns sein nach deinem Willen. Unser Vater im Himmel, gepriesener Jesus Christus! Befreie uns von den Versuchungen, und laß uns sein nach deinem freundlichen und vollkommenen Willen" (29, 19, Sp. 857, 5-10).

Wir haben es hier mit einer deutlichen Paraphrase des Herrengebets zu tun. Ins Auge fällt die Tatsache, daß das Gebet an Jesus gerichtet ist. Sollte dies ein Beweis für den Sabellianismus des Autors des *Liber Graduum* sein(16)? Natürlich steht das Werk einem spezifischen Monarchianismus in einer vom Radikalismus weit entfernten Form näher als der Logos-Theologie. (Tatsächlich wird im *Liber Graduum* Christus nie mit dem Begriff *melltâ* "das Wort" bezeichnet.) Der Autor unterscheidet jedoch deutlich die Person des Vaters und die des Sohnes; er schreibt ihnen lediglich manchmal die gleichen Titel zu, z.B. Schöpfer, Herr. Der auf Jesus bezogene Titel "Vater" ist übrigens weder der syrischen Literatur noch dem ihr nahestehenden *Corpus Macarianum* fremd(17). Und gewisse Verwechselungen der Funktionen und Titel der Personen der Dreifaltigkeit kamen ja auch später vor, in Epochen und in Milieus, in denen die trinitarische Theologie immerhin viel präziser ausgearbeitet war(18).

(16) Vgl. KMOSKO, PS 3, XXIV-XXIX.

(17) Vgl. R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, 355.

(18) Z.B. DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia, Paradiso*, Canto 33,1: "Vergine madre, figlia del tuo figlio". Ephräm schreibt Maria, wie ich meine, korrektere Titel in Beziehung auf Christus zu, wenn er schreibt: "Deine Mutter ist sie, sie allein, und deine Schwester, zusammen mit allen [...] Auch ist

Abschluss

Ich habe bewußt die Gebete ausgewählt, die keine Bibelzitate darstellen, zumindest nicht als ganze. Vielleicht sind aber auch einige von ihnen nicht die eigenen Kompositionen des Autors des *Liber Graduum*, sondern wurden von ihm nur angeführt. Die trinitarische Doxologie aus der 20. Rede stammt zweifellos aus der Liturgie der "Großkirche". Die anderen Texte könnten aber auch eine liturgische Herkunft besitzen, und zwar aus der Liturgie der Gemeinschaft, zu der der Autor selbst gehörte. Einige seiner Gedanken und besonders wohl die Art und Weise, wie sie ausgedrückt werden, unterscheiden sich im Vergleich zu den anderen uns bekannten syrischen Schriftstellern. In seiner nächsten Umwelt drückte man sich aber sicher gerade auf diese Weise aus(19). Aber diese nächste Umwelt kennen wir im Grunde genommen leider nicht, so daß es schwierig wäre, zu sagen, welches ihr Beitrag zum *Liber Graduum* ist.

Jedoch ist es sicher, daß der Autor des *Liber Graduum* in einer betenden Gemeinschaft lebte. Sie betete vor allem mit den Bibeltexten, wie die Psalmen oder z.B. das "Vater unser". Sie gebrauchte auch liturgische Doxologien und typisch jüdisch-christliche Berachot. Diese Formen sind charakteristisch für die syrische Liturgie. Auch andere in dem *Liber Graduum* vorkommende Gebete sind stark biblisch und liturgisch geprägt und enthalten viele typische Begriffe der syrischen Tradition. Diese Gebete richten sich oft, vor allem wenn sie mehr ausgebaut sind, an die Person Jesu Christi (*māran* "unser Herr" bezeichnet immer Christus). Dies scheint nicht nur eine individuelle Tendenz unseres Autors zu sein, sondern auch eine allgemeine seiner syrischen Kirche(20).

via L. Pulci 28D/24 Aleksander Kowalski
00162 Roma

---

sie deine Braut zusammen mit (allen) reinen (Jungfrauen)" (*HNat* 11, 2; Hrsg. E. Beck, CSCO 186, 69; Übersetzung Ders., CSCO 187, 61).

(19) Kitchen vermutet geradezu, daß "the anonymity of the *LG* was probably intentional. The work represented a school, not an individual" (*The Gattung*..., OCA 229, 181).

(20) E. R. Hambye schreibt: "In consonance with the ancient Eastern tradition, Ephrem addresses most of his prayers to Christ" (*St. Ephrem and his Prayers, The Harp* [Kottayam] 1 [1988] No. 2-3, 50).

PIERRE YOUSIF

La Vierge Marie et le disciple bien-aimé chez saint Éphrem de Nisibe

O. PRÉLIMINAIRES

0.1. *Le sujet.*

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il est utile d'indiquer les limites dans lesquelles il est étudié. Qu'Éphrem soit le docteur marial, c'est un fait reconnu par les chercheurs; et sa mariologie a fait l'objet de plusieurs recherches(1). Par contre, je ne connais pas d'étude sur la figure de l'apôtre Jean ou sur sa relation avec Marie selon saint Éphrem. Aussi la situation présente de la recherche délimite-t-elle le choix de notre point de vue. Nous ne pourrons pas étudier tout ce qu'il y a dans l'œuvre d'Éphrem sur Marie, mais nous contemplerons la mère de Jésus dans sa relation avec Jean; quant à

(1) En voici les principaux titres:

L. HAMMERSBERGER, *Die Mariologie der ephremitischen Schriften*, Innsbruck, 1939.

P. KRUEGER, *Die somatische Virginität der Gottesmutter im Schrifttum Ephräms des Syrers*, in *Alma Socia Christi*, Roma 1952, 46-86.

E. BECK, *Die Mariologie der echten Schriften Ephräms, Oriens Christianus* 40 (1956), 22-40.

I. ORTIZ DE URBINA, *La Vergine Maria nella teologia di sant Efrem*, in *Symposium Syriacum 1972* (Orientalia Christiana Analecta 197), Roma 1974, 65-104.

R. MURRAY, *Mary the Second Eve in the Early Syriac Fathers, Eastern Churches Review* 3 (1970-1971), 372-384.

P. YOUSIF, *Marie et l'Eucharistie chez saint Ephrem et la patristique syriaque antérieure, Études Mariales* 36-37 (1979-1980), 49-80.

Pour plus de bibliographie, voir aussi P. YOUSIF, *Marie et les derniers temps chez saint Ephrem de Nisibe, Études Mariales* 42 (1985), 29-55, surtout pp. 31-32 et 54.

OCP 55 (1989) 283-316

l'apôtre bien-aimé nous essayerons d'en saisir les secrets, guidés que nous serons par les intuitions de la Harpe du Saint-Esprit.

Même si Éphrem a connu les évangiles séparés(2), il a commenté le *Diatessaron* de Tatien ou l'*Évangile Concordant.* Ceci nous dit qu'il n'avait pas présentes les particularités de chaque évangile pour indiquer ce qui était propre à Jean. Pourtant, comme nous le verrons plus bas, il ne manque pas de signaler et d'expliquer ce que les évangélistes disent de ce disciple. Nous nous contenterons donc de traiter deux points précis: 1) La personnalité de Jean, et 2) ses relations avec la Vierge Marie.

0.2. *L'étendue de la recherche.*

Notre recherche tient compte de tout l'Éphrem édité critiquement soit dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* de Louvain par dom Ed. BECK, soit dans la *Patrologia Orientalis,* soit ailleurs, sans exclure les éditions de LAMY, d'OVERBECK, etc. En tout, plus d'une trentaine de titres. Je donne en note avec leurs sigles seulement les œuvres qui concernent notre sujet(3). Évidemment toutes

(2) *Diat* (Cf. note suivante), I, 26.

(3) *Az* = Hymnes sur les pains azymes: des heiligen EPHRAEM DES SYRERS *Paschahymnen (= De Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione),* texte syriaque et tr. allemande par E. BECK, CSCO 248/249, syriaque 108/109, Louvain 1964.

CNis = Chants de Nisibe: des hl. EPHRAEM... *Carmina Nisibena,* texte syr. et tr. all. par E. BECK, I CSCO 218/219, syr 92-93, Louvain 1961; II CSCO 240/241, syr 102/103 ib, 1963.

Cruc = *Hymnes sur la crucifixion,* cf. *Az* (supra).

Diat = Saint ÉPHREM, *Commentaire de l'Evangile Concordant ou Diatessaron,* texte syr. (partie conservée) et tr. latine par L. LELOIR (Chester Beatty Monographs 8) Dublin 1963; nouvelle partie par ID, in RB, 94-4, 1987, 481-518 (12 folios) vers. arménienne et tr. lat. par L. LELOIR, CSCO 137/145, arménien 1/2, Louvain 1953 et 1964; tr. fr. du syr. et de l'arm. par L. LELOIR (SC 121) Paris 1966.

Eccl = H. Sur l'Église: Des HL. EPHRAEM... *Hymnen de Ecclesia,* texte syr. et tr. all. par E. BECK, CSCO 198/199, syr 84/85, Louvain 1960.

Epi = Commentaire sur les épîtres de Paul: S. EPHRAEM Syri *Commentarii in Epistulas D. Pauli* nunc primum ex armenico sermone in latinum a PP. MEKITARISTIS translati, Venetiis 1893.

H.A. = Hymnes Arméniennes: *Hymnes de* SAINT ÉPHREM *conservées en version arménienne,* vers. arm. et tr. lat. et notes explicatives par L. MARIÈS

ne nous intéressent pas au même degré. Mais, étant donné la nature de notre thème, qui est consacré à Marie et à Jean, thème donc évangélique, c'est le *Commentaire du Diatessaron* (= *Diat*) que nous étudierons surtout. D'autre part, comme il s'agit de Jean, l'apôtre vierge, c'est dans les Hymnes *de Virginitate* qu'Éphrem nous livre sa plus belle méditation sur l'apôtre bien-aimé. Mais, comme nous le verrons, d'autres œuvres d'Éphrem nous fournissent des éléments précieux. Il va sans dire que nous essayons de présenter la pensée d'Éphrem de façon claire et directe, nous basant sur nos traductions faites sur l'original syriaque, sauf pour les parties du *Diat* restées seulement en arménien où je suis la traduction du P. L. LELOIR et pour les *Hymnes Arméniennes* où, pour les hymnes nous concernant, je suis la traduction française du P. FR. GRAFFIN. A la conclusion de ces pages, nous essayerons de montrer l'apport d'Éphrem en ce qui concerne certains points de notre thème après en avoir présenté les principaux résultats.

1. LA FIGURE DU DISCIPLE BIEN-AIMÉ

1.1. *Pour nous introduire.*

Dans cette première partie, nous verrons quelques traits de la figure de Jean, dans les limites données par les sources d'Éphrem. Ces limites proviennent soit, comme nous l'avons dit, du fait qu'Éphrem commente l'évangile de Jean, mais dans le cadre du *Dia-*

---

et CH. MERCIER, Patrologia Orientalis 30, 1, Paris 1961. Hymnes 2-9, tr. fr. par FR. GRAFFIN, *L'Orient Syrien* 6 (1961) 217-242.

HdF = Hymnes sur la Foi: des hl. EPHRAEM... *Hymnen de Fide*, texte syr. et tr. all. par E. BECK, CSCO 154/155, syr 73/74, Louvain 1955.

LAMY = Œuvres d'Éphrem: Sancti EPHRAEM SYRI *Hymni et Sermones*, éd. et tr. lat. par T. J. LAMY, voll. 1-4, Mechliniae 1882-1902.

Nach = *Nachträge zu* EPHRAEM des SYRERS, texte syr et tr. all. par E. BECK, CSCO 363/364, syr 159/160, Louvain 1975.

Nat = Hymnes sur la Nativité: Des hl. EPHRAEM... *Hymnen de Nativitate*, texte syr. et tr. all. par E. BECK, CSCO 186/187, syr 82/83, Louvain 1959.

Virg = Hymnes sur la Virginité: Des hl. EPHRAEM... *Hymnen de Virginitate*, texte syr. et tr. all. par E. BECK, CSCO 223/224, syr 94/95, Louvain 1962.

tessaron, donc pas toujours en référence explicite avec l'auteur de chaque évangile, soit aussi du fait qu'il n'a pas connu le reste du *corpus* johannique. En effet, de son temps les *épitres de Jean* ainsi que l'*Apocalypse* ne faisaient pas partie du canon scripturaire de notre Église et par conséquent n'ont pas été commentées par Éphrem. Les renvois à ces écrits ainsi qu'aux *épitres catholiques*, renvois que l'on peut vérifier dans les index bibliques des éditions d'Éphrem ou de leurs traductions, ne sont en somme que des textes de l'Ancien Testament ou des autres livres du Nouveau Testament connus par Éphrem et repris dans les *épîtres catholiques* et dans l'*Apocalypse*(4). S'intéressant à Jean, Éphrem aurait, face à un corpus johannique bien précis, mieux saisi la figure paradoxale de Jean (ou des écrits johanniques): simple et profond, doux et nerveux, limpide (Évangile) et mystérieux (Apocalypse). Et pourtant, il me semble qu'il a saisi les traits fondamentaux de celui qu'il appelle 'Jean le jeune' ou 'le petit' (z'ora, *Virg.* 15, titre) et 'le disciple dont le bonheur était grand!' (*Virg.* 25, titre). D'ailleurs, la première strophe de la 15e hymne sur la Virginité nous en donne l'essentiel ainsi que la manière dont Éphrem envisage l'étude de la figure de Jean (*Virg.* 25,1):

O Très-Bon qui as condescendu et qui t'es donné
même à ceux qui sont disgrâcieux, mais qui se sont parés de toi,
rends-moi digne, moi aussi, de pouvoir m'orner
de la splendide beauté de ton disciple!
En celui que tu aimas [aḥḥeḇt] je me refugierai pour trouver grâce;
de celui que tu aimas comme ami [rḥemt], je ferai l'éloge afin de m'embellir.
Je chanterai donc, pour Toi, son amour, afin que Tu me donnes
pour salaire, (ta) clémence.

Éphrem commence donc par une prière! Il demande la grâce de pouvoir chanter l'ami du Christ; c'est-à-dire que, restant fidèle au ton de l'évangile, il chante celui que le Christ aima. Celui qui aime Jésus c'est Pierre(5), Celui que Jésus aime c'est Jean! Cette strophe

(4) Voir par ex. *Diat*, tr. fr. p. 435.

(5) Jn 21,15-17, et *Diat* XX, 14, où Éphrem qualifie de 'confession' la triple déclaration d'amour. Ce thème est peu fréquent chez Éphrem. Dans les *Hymni Dispersi* (LAMY IV, col. 681 sq) il y a une hymne sur Pierre sans qu'on parle de l'amour de Pierre pour Jésus. Dans les *Virg*, Éphrem parle souvent de Pierre: son ombre qui guérit (4,8), Pierre marche sur les eaux (5,4), ou il est avec les Fils de Zébédée (15,6-7) ou sur la montagne de la

donne l'essentiel de la personnalité de Jean: beauté provenant de l'amour du Christ pour Jean. Mais si l'objet du chant d'Éphrem est Jean, le chant est pour le Seigneur. Éphrem chante l'amour; celui-ci rend beaux ceux qui le possèdent. S'adressant au Christ, Éphrem dira de ceux qui ont désiré le Messie ou l'ont aimé, que cet amour les rend beaux (*Virg.* 35,12): «Ceux qui t'ont chéri, les voilà beaux, car ils t'ont désiré!» En parlant de l'amour de Jésus pour Jean, Éphrem utilise deux termes que j'ai donnés entre crochets: le premier, de la racine, *ḥb* qui signifie aimer en général (et aussi s'enflammer); le deuxième, de la racine *rḥm* qui, comme transitif, signifie l'amour plutôt d'amitié, d'où *Rāḥma*(6), ami; par là Éphrem entend sans doute parler da l'amour parfait que Jésus eut pour les siens 'jusqu'au bout' (Jn 13,1c).

1.2. *Le disciple bien-aimé et vierge.*

Si nous traitons les deux points ensemble, c'est-à-dire, la virginité de Jean et l'amour de Jésus pour lui, c'est qu'il y a pour Éphrem un lien pour ainsi dire interne entre les deux: Jésus aime Jean de préférence aux autres apôtres parce qu'il est vierge. Le thème est tout à fait ce qui nourrit la spiritualité de ces proto-moines et moniales à qui sont adressées les *hymnes sur la Virginité.* Dans cette collection d'hymnes en effet Éphrem touche différents sujets, mais on peut y déceler une filière de thèmes plus ou moins explicites qui

---

transfiguration (21,5-6), il est exemple d'obéissance féconde (43,1 et 3: la pêche miraculeuse), ou de salut (7,15), mais aussi Pierre est vu comme tentateur de Jésus (29,6). Dans *Virg* 36,6, Éphrem parle de son obéissance amoureuse, amour qui doit se répandre sur le troupeau qui lui est confié:

> Le maître du troupeau qui avait partagé le repas avec les bergers
> prit et confia son troupeau à Simon qui lui obéit.
> Il dit, redit et répéta pour la troisième fois afin d'augmenter [en lui] la vigilance.
> Trois gages, il prit au berger [Simon]
> afin qu'il fasse paître ses agneaux avec amour,
> qu'il soigne Ses moutons avec dilection,
> et qu'il garde Ses brebis avec crainte [*ou*: respect].

(6) Le terme utilisé dans la version syriaque *Pšiṭta* et la *Vetus Syriaca* c'est *rḥm* dans Jn 13,23 et 21,7 et 20 (confession d'amour de Pierre). Évidemment, ce terme a en syriaque toutes les implications de la racine sémitique *rḥm*: amour, pitié, entrailles, etc.

intéressent les personnes 'consacrées'(7). Dans la 15ème hymne sur la Virginité, Éphrem parle de Jean le baptiste, (str. 1-2), du fleuve du Jourdain (3), de l'apôtre Jean (4-5) ainsi que de Pierre et des apôtres (6-7) comme exemple à méditer, de Caïphe et de Judas, indigne prophète (8) et traitre et voleur (9-10), comme leçon à apprendre. On médite sur Jean, dans sa relation intime avec le Christ, exprimée de façon sublime lors du dernier repas. Jean est le bien-aimé; il est traité par Jésus comme l'enfant chéri qui repose sur le cœur du Christ qui le porte et l'embrasse parce qu'il est vierge. Virg. 15,4:

> Heureux es-tu, toi aussi jeune-homme (litt. garçon) vierge,
> puisque notre Seigneur te porta (sur son sein) comme (on porte) des enfants!
> Il aima et embrassa le jeune-homme vierge
> dans lequel était cachée la perle!
> O virginité! le (Christ) s'est humilié et t'a magnifiée:
> devant les anges vigilants, sur sa poitrine il t'a exaltés (Jn 13,23).
> Les (anges) vigilants sans effort reçurent (ce) don,
> mais toi (tu le gardes) par la lutte!

On voit donc le point de vue d'Éphrem: l'intimité avec Jésus est acquise par la virginité conquise par l'homme, gardée comme une perle; elle est donc un bien précieux et beau. Éphrem compare souvent la virginité à la perle, ainsi dans *Virg.* 2,4-5 (La virginité de Thamar, fille de David) et 2,10 (la fille de Jephté), *Nat* 12,7 (sur les vierges et surtout sur Marie), et 16,12 (sur Thamar et Marie, l'une perdue, l'autre gardée). L'image de la perle comme symbole de la virginité est assez commune, soit pour indiquer la virginité elle-même soit pour indiquer la naissance virginale(8). Éphrem l'emploie ici dans ce sens, mais le symbole est appliqué aussi à l'Eucharistie(9), à la croix(10), ou à plusieurs choses ensemble(11).

(7) Voir E. Beck, introduction à *Virg.* tr. all. p. I-II.

(8) Cf. M. Eliade, *Images et Symboles.* Essais sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard, Paris 1952, 195-198, (références aussi à Éphrem; chez qui on peut aussi lire dans *H.A.* 4, 101, de la vierge chrétienne: «dans son poing fermé, elle a gardé la perle». Tr. F. Graffin, p. 223).

(9) *HdF* 85,8; cf. P. Yousif, *l'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe* (OCA 224), Rome 1984, p. 285.

(10) Ou le Christ crucifié. Cf. P. Yousif, *Symbolisme de la Croix dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe,* in *Symposium Syriacum 1976* (OCA 205), Rome 1978, 217-218.

(11) Cf. l'ensemble des cinq *hymnes sur la perle* dans *HdF* 81-85. Tr. fr. par Fr. Graffin in l'*Orient Syrien* 12 (1967), 129-149.

Notre thème revient à la pensée d'Éphrem expliquant son vrai contexte, c'est-à-dire le repas pascal de Jésus avec ses disciples. Jean sur la poitrine de Jésus signifie l'amour du Christ pour la virginité, c'est-à-dire les vierges des deux sexes, qu'Éphrem considère exaltés par le Christ en face des êtres supérieurs, c'est-à-dire les êtres célestes. Jean, le prototype des chastes, est aussi l'image d'Adam sans péché et aimé de Dieu. Éphrem écrit dans *Az* 14.

5. Sur sa poitrine (de Jésus) reposa Jean
afin de magnifier les (être) inférieurs face aux (êtres) supérieurs.
6. Il montra qu'ainsi était aimé Adam
lorsqu'il était pur et chaste comme Jean.
7. Il montra qu'ainsi sont pareillement aimés
les vierges[12] qui sont chastes comme Jean.

Décrivant les apôtres entourant Jésus au dernier repas, Éphrem écrit en *Cruc* 3,13 pour dire que la vertu est racine de la familiarité de Jean: l'un d'eux, fleur vierge et vertueuse, à cause de son parfum, s'est abandonné sur son sein.

C'est cette amitié qui est à l'origine de l'intimité avec Jésus. C'est à Jean que sont révélés les mystères, comme nous le verrons mieux encore plus bas, et à commencer par la révélation du traître. Éphrem continue dans la même hymne *Az* 14,

11. Le mystère caché aux disciples
Il le révéla à Jean comme à un bien-aimé.
12. La virginité[13] s'approcha du Très-Chaste (*Litt.* du Saint)
Il montra que ses intimes ce sont les chastes[14].

(12) Éphrem utilise le terme *bṯulē*, masc. pl. pour inclure les deux sexes.

(13) Dans les deux cas, Éphrem emploie un terme abstrait pour indiquer une catégorie de personnes, comme en français: 'jeunesse' signifie jeunes gens.

(14) Dans une hymne sur saint Pierre pleurant son péché, nous lisons ce que Pierre dit en cherchant qui peut intervenir en sa faveur auprès du Seigneur (Lamy IV, col. 739): «Supplierais-je Jean / qui reposa sur la poitrine de son Maître?» L'intimité avec Jésus fait de Jean un médiateur qui intercède; sans doute, l'auteur pense à l'autre intervention de Jean, sur la demande de Pierre, pour savoir qui était le traître (Jn 13,23-26). N.B. Même si Lamy considère, pour des raisons de rythme, cette hymne comme appartenent à Éphrem, le *Ms. Paris Syr* 161, fol. 20 (10-11 siècle) l'attribue à Balaï, de l'école d'Éphrem; alors que *Ms. Brit. Mus Add.* 17.190 de l'an 890 l'attribue à Jacques de Sarug.

Dans les *H.A.* II-IX Éphrem montre très souvent la grandeur de la virginité. Il le fait sous forme de dialogue, genre littéraire remontant aux Sumériens, très fréquent chez notre Auteur, où les deux interlocuteurs sont la sainteté et la virginité, et ensuite la virginité et le mariage. Chaque partie montre ses qualités et see privilèges, dans un respect mutuel et en vue d'une émulation spirituelle, en choisissant des exemple concrets, par ex. la virginité évoque Daniel, Paul, Jean le baptiste, etc. et la sainteté rappelle Anne, la mère de Samuel, certains apôtres, etc. L'exemple du disciple bien-aimé et vierge est allégué, par la virginité, comme exemple d'intimité qui mérite de connaître les secrets du Christ, alors que la sainteté se fera valoir, à sa manière, par l'apôtre Pierre (*H.A.* V):

La virginité (dit):

95. Mais regarde plutôt la Virginité,
combien plus honorée en la personne de Jean!
97. Quand les apôtres sont consternés,
il s'incline sur le cœur du Fils,
99. Pour que, grâce à la virginité, la Sainteté apprenne
tout ce qui loin d'elle est caché,
101. Car c'est Lui qui, à la Cène,
lui révéla le traître (*Jn* 13, 25-26).

La sainteté

103. Plutôt que de contempler la virginité
de Jean qui jouit de faveurs,
105. Contemple Simon le Saint,
qui, lui, marcha sur les eaux.
107. Tabitha qui était morte,
il la vit revivre (*Act* 9, 30-43)
109. Ananie qui était vivant,
il le fit mourir (*Act* 5, 1-11)
111. L'ombre et la ceinture du saint
aux malades rendirent la santé[15].

[15] Tr. fr. de Fr. Graffin, p. 231.

1.3. *Jean, théologien du Verbe Incarné.*

Dans l'intimité, le Christ se révèle au disciple bien-aimé. Nous y avons fait allusion plus haut. L'amour est la clé des mystères célestes. Blotti sur la poitrine du Christ, Jean, par son amour, a ouvert le trésor divin, scellé par un silence éternel, et nous a, par sa voix, fait connaître le Verbe, vérité qui dépasse tout entendement et qui vainement scruteraient les scrutateurs. S'adressant à Jean, Éphrem le félicite (Virg 15, 5):

> Heureux es-tu! parce que t'enrichit l'amour, la clé
> du trésor, contre lequel tu t'es blotti (Jn 13,25):
> dépôt qui n'a jamais été ouvert!
> Le silence (de Dieu)([16]) l'avait scellé et ta voix l'ouvrit.
> Heureuse ta bouche qui écrivit pour nous: 'Il est la Parole' (Jn 1,1).
> Cette (parole) étant difficile, tu l'as expliquée pour nous préserver([17]).
> Le Verbe est Dieu (Jn 1,1): vérité pour les diligents,
> tourment pour les 'scrutateurs'([18]).

Cette même théologie nous la trouvons dans les magnifiques *Hymnes sur la Foi* écrites précisément contre ceux qui prétendent scruter les mystères de la foi, surtout le Verbe et la Trinité. Jean, ayant contemplé le mystère du Verbe, nous le livre pour nous enseigner comment le penser. Les vérités divines, on peut les affirmer, mais on n'en saurait le 'comment'; Éphrem écrit dans *HdF* 33,1:

> La vérité de Jean! lorsqu'il t'a contemplé, il t'a dépeint (Seigneur):
> Tu es le Verbe et Dieu dont le 'comment' ne peut être sondé,
> afin que tout homme, de la même manière, te représente dans sa pensée!

Dans le même sens, Éphrem reprend Jean, 1,1, mais en le mettant en parallèle avec Gen 1,31, sur la bonté de la création. Par là il veut indiquer les deux sources de la connaissance de Dieu, le Livre et la Nature ou la création; aller au-dela de ces 'sources', c'est

([16]) Éphrem parle souvent du silence; cf. *HdF* 4,1,11; 10,2,3; 44,8,6; 46,9,3 (Beck).

([17]) C'est-à-dire soit de l'erreur, soit de tomber dans la tentation de vouloir scruter les mystères.

([18]) Il s'agit surtout des Ariens qui prétendaient pouvoir sonder les mystères de la religion chrétienne. Là-dessus cf. P. Yousif, *Foi et raison dans l'apologétique de saint Éphrem de Nisibe, Parole de l'Orient* 12 (1984-1985) 133-151 surtout 136-138 (Bibliographie).

dépasser les limites indiquées à la recherche théologique. Mais Jean nous livre ce qu'il a puisé dans la source divine. *HdF* 35, 7

> Jean qui avait goûté
> à la source en face de ceux qui y boivent,
> a goûté, s'est émerveillé, s'est écrié, et a proclamé:
> 'Il est Dieu, près de Dieu' (Jn 1,1).
> De même, Moïse qui en premier écrivit sur la Nature:
> écrivit: 'Dieu vit tout et cela lui plut' (Gen 1,31).
> Pure est la Nature, et pur le Livre.
> Cessez la dispute, vous qui troublez (les fidèles)!

Cette même vision sur Jean, évangéliste du Verbe, est ébauchée par Éphrem dans l'introduction à son commentaire de l'épître aux Éphésiens. Paul décrit l'économie du Christ, les synoptiques commencent leurs évangiles à partir de l'Incarnation, Jean part de l'affirmation de la divinité du Christ. *Épi* p. 140

> «Les Éphésiens étaient des auditeurs de Jean l'évangeliste. Celui-ci, voyant que ses trois collègues avaient commencé leurs évangiles à partir de l'incarnation [litt. du corps], décida, de peur que les hommes ne minimisent [le Christ] en le pensant seulement homme qui leur apparaissait et non Fils de Dieu, de se dissocier de ses collègues pour tracer un nouveau chemin, autre que celui pris par eux.
>
> Aussi commença-t-il en affirmant au début de son évangile que [le Christ] était né non seulement de Marie, ou de David, d'Abraham et d'Adam, mais: *Au commencement était le Verbe et le Verbe* même *était près de Dieu et le* même *Verbe était Dieu* (Jn 1,1).
>
> L'Apôtre donc, sachant que les Éphésiens étaient parfait[ement instruits] dans la divinité du Christ selon l'évangile de Jean, leur prédicateur, laissa de côté ce sujet parce qu'ils y excellaient [...]; il entreprit d'écrire sur l'économie de son corps [du Christ] [...] Il écrit sur son humanité plutôt que sur sa divinité»([19]).

Cette vision concerne un aspect propre à l'évangile de Jean, c'est-à-dire la théologie du Verbe; mais Éphrem est bien conscient

([19]) L'original du commentaire d'Éphrem sur Paul est perdu. Il en reste la version arménienne et sa traduction latine que j'ai consultée. Notre texte est en harmonie avec les autres textes d'Éphrem. Par ailleurs, une note mise à la fin du *Diat*, indépendante du reste du commentaire, parle des quatre évangélistes. Elle s'accorde avec le texte de l'*Épi*. Voici ce qui concerne Jean (*Diat*. Texte syr. p. 250): «Jean voyant que les autres [évangélistes] annonçaient longuement les généalogies du Christ, à savoir qu'il était homme, écrivit qu'il n'était pas seulement homme, mais *au commencement était le Verbe* (Jn 1,1)».

de l'ensemble du message johannique, à savoir, le Fils de Dieu venu dans la chair mortelle. Dans la même hymne 35 *sur la Foi* et dans le même contexte polémique contre les 'scrutateurs' et avant d'affirmer la divinité du verbe (str. 7, plus haut), Éphrem met ensemble Gen 1,1 et Jn 1,1 (les 'au commencement') pour proclamer la souffrance du Verbe ainsi que celle de la nature (*HdF* 35,2):

> Le 'au commencement' ressemble à [l'autre] 'au commencement' (Gen 1,1; Jn 1,1),
> et Jean ressemble aussi à Moïse,
> eux qui, au début de leurs livres, ont réprimandé
> les 'scribes' qui ont méchamment discuté.
> L'un proclame Dieu venu à la passion,
> et Moïse, la Nature venue aux douleurs.
> [Mais] pour que les auditeurs ne se trouvent pas mal à l'aise,
> [Moïse et Jean] écrivirent au début de leurs livres leurs([20]) beautés.

Dans la partie éditée de son Commentaire sur le *Prologue de Jean* (Lamy II, 511-6), nous constatons la même perspective: Celui qui est le Verbe est le même que celui qui a connu l'opprobre, le Fils de Dieu qui souffre sa passion; c'est une et même personne ou un même être. Éphrem écrit en évoquant de nouveau Moïse:

> «Qui est celui [qui] *était au commencement* si non celui qui voilà aujourd'hui, par sa venue, est connu et interprété Dieu?
> Jean, pour écrire ce que notre Seigneur souffrit dans son propre être [qnoma], commença par les gestes du Fils, à partir du lieu [où est écrit]: 'Par Lui tout fut créé', afin de disserter à la fois des choses qui furent faites par Lui et de celles qui arrivèrent dans son propre être [qnoma] afin que nous sachions, par les grandes choses faites par Lui, à quelle humiliation s'abaissa celui en qui [*Litt.* dans l'être de qui] furent perpétrées des horreurs. Jean donc en disant 'au commencement' a invoqué Moïse pour témoigner des choses qui eurent lieu par le Fils pour nous mener tout droit à la poursuite des choses qui furent faites dans son être. Au début, en effet, par lui furent faits tous les biens pour les créatures, et à la fin en lui furent commis tous les maux par l'humanité»([21]).

([20]) C'est-à-dire, du Christ et de la Nature.

([21]) La première partie de ces extraits provient du Ms Br. Mus. Add. 14.329 (7-8 siècle); la deuxième partie (Col. 513-15), que nous citons, provient du Ms. Br. Mus. Add. 12. 164, du 6ème siècle. La théologie est éphrémienne. Dans *Diat* I, 2-8, le saint Docteur donne un excellent commentaire du Prologue, mais en tant que partie de l'ensemble du Diatessaron et sans le proposer comme texte de Jean. Pour cette raison nous ne l'étudions pas. Tr. fr. dans *Diat, SC* 121 (supra n. 3), pp. 43-47.

1.4. *Autres traits de l'apôtre bien-aimé.*

Lorsque se présente la mère de Jean et Jacques à Jésus pour lui demander les premières places pour ses deux enfants, Jésus adresse sa réponse à ces deux-là. Éphrem en donne une interprétation montrant à la fois l'égoïsme des deux frères et leur obéissant amour pour Jésus au point de le suivre jusqu'à la mort. Éphrem dit que Jésus n'a pas refusé leur demande, apparemment, pour éviter une ultérieure requête, mais il ne la leur a pas accordée parce qu'elle faisait tort aux autres disciples, contrairement à la demande de Pierre, faite au nom de tous! (*Diat* XV, 18, syr):

> «Lorsque Jacques et Jean eurent vu Moïse et Élie avec Notre-Seigneur (Cf. Mt 17,3), ils brûlèrent d'envie au point de dire: *Donne-nous de siéger l'un à ta droite et l'autre à ta gauche* (Mt 10,37), comme ceux qui [étaient apparus] sur la montagne [...] Il leur dit: *je le ferai* (Mc 10,36), mais il ne fit rien [...] Il savait qu'ils ne se tairaient que s'il leur promettait: *je le ferai* (Mc 10,36). Et parce qu'ils avaient réclamé publiquement, devant leurs compagnons, et que tous en étaient attristés, il rejeta leur demande [...]. Il répondit [favorablement] à Simon parce que Simon avait fait sa demande au nom de tous. Il avait dit: *'Qu'y aura-t-il pour nous?* (Mt 19,37), et non pas 'pour moi' [...] Ils entendirent alors autre chose que ce qu'ils avaient demandé: *[Le Fils de l'homme] entrera dans Jérusalem, il sera arrêté et crucifié* (Cf. Mt 20,18-19). Mais [Jacques et Jean] omirent de lui montrer l'amour qu'ils éprouvaient pour lui en allant jusqu'à partager son mépris et sa mort; ils montrèrent l'amour qu'ils avaient pour eux-mêmes: *Donne-nous de sièger à ta droite et à ta gauche*».

C'est donc l'amour de soi qui ferme à l'amour des autres et rompt l'intimité avec Jésus. Jean a expérimenté cette déviation. Son amour ira judqu'à la croix!

Un autre épisode, bien connu, nous montre encore l'humilité de Jean et de Jacques, lorsque Jésus les réprimanda pour leur proposition de demander le feu du ciel sur ceux qui refusaient l'accueil de Jésus. Éphrem met leur acquiescement en contraste avec la réaction de Judas: lui aussi, s'il s'était repenti... En commentant la Cène, Éphrem écrit dans Diat XIX, 11 [arm.]:

> «*Lorsque furent achevés les jours* de son apostolat en Judée, *il prit le chemin de Jérusalem. Et il envoya les deux* irascibles *en avant de lui* (Cf. Lc 9,52)([22]) de même il prévint Judas l'Iscariote et lui dit: *Mal-*

([22]) Il est intéressant de noter la variante du texte d'Éphrem, alors que le

heur à cet homme-là (Mt 26,24)! Et si Judas avait fait pénitence comme Simon, ou comme Jacques et Jean qui acceptèrent la réprimande, il eût été libéré de la malédiction et eût reçu sa place et son trône dans le ciel» ([23]).

Dans ces textes on voit bien l'attention spéciale que porte Éphrem aux deux fils de Zébédée, et en même temps avec eux il mentionne Pierre. Simon, généreux et pénitent; Jean et Jacques, irascibles et obéissants. Les trois ont une place de choix dans le collège des apôtres. Pierre en est, certes, le chef et le porte-parole, mais Jacques et Jean en sont les yeux. Comment comprendre le sens de cette image? Elle se trouve dans *Virg.* 15,7, où Éphrem parle des trois disciples, Jacques et Jean y sont considérés, comme dans *Diat* XV, 18, témoins de la transfiguraton ainsi que ceux qui ont demandé à sièger à la droite et à la gauche du Christ. Peut-être sont-ils appelés 'yeux du corps des disciples' parce que, témoins oculaires de la transfiguration, ils en transmettent la vision aux collègues. Voici le texte (*Virg.* 15,7) où Éphrem s'adresse à Pierre:

> Heureux es-tu, car c'est toi qui est devenu comme le chef
> et comme la langue du corps de tes frères!
> C'était un corps composé des disciples,
> et les fils de Zébédée en étaient les yeux!
> Heureux les deux, qui demandèrent à leur maître
> des trônes, parce qu'ils virent son trône (Mt 20,26 p. et Mt 17,1s. p.).
> Par Simon fut entendue la révélation qui [vient] du Père (Mt 16, 16 s.),
> [lui], la pierre qui ne s'ébranle point!

Mais autre chose est l'impact de l'intimité de Jésus sur Jean. L'amour pousse à devenir semblable à celui qu'on aime. Jean, parce qu'il aime Jésus, se transformera en lui; il le reproduira en sa propre personne, même quant aux mouvements extérieurs. Magnifique leçon pour les vierges à qui Éphrem écrit (*Virg.* 25,4):

> [Jean], c'est le jeune homme qui aima notre Seigneur,
> qui le figura, se revêtit de Lui et L'imita [Litt. devient semblable à Lui]

---

textus receptus de Lc 9,52 a seulement: *Il envoya des messagers.* Éphrem reprend Mc 6,7, ou presque: 'Jésus envoyant les apôtres deux à deux!

([23]) Luc ne dit pas explicitement que Jean et Jacques acceptèrent la réprimande, mais Éphrem le suppose, et à bon droit, car Luc ajoute après l'incident: *Et ils firent route avec lui vers un autre village* (9,56).

Il eut le zèle de L'imiter en tout:
dans sa parole, dans son regard et aussi dans sa marche.
Celui qui fût créé, de son Créateur se revêtit,
et même s'il ne lui ressemblait pas [dans son être], il devint comme Lui.
Comme on pourrait s'étonner que l'argile soit marquée
par la beauté de Celui qui la pétrit!

1.5. *Leçons et conséquences.*

La plus grande partie de ce que nous avons vu constitue une véritable leçon pour les vierges qui contemplent l'intimité de Jean (1.2) et pour les théologiens qui cherchent les secrets de Dieu (1.3), même si le deuxième point est moins intentionnel chez Éphrem. L'intimité de Jean avec Jésus inspire à Éphrem deux autres conséquences; le respect de la nature et du corps, et la valeur du silence et de la parole.

Le fait que le Christ permette à Jean, être humain et corporel, de se blottir contre sa poitrine est un signe qu'il ne méprise pas notre corps. Une réponse à ceux qui, du temps d'Éphrem, pensaient le corps maudit et voué à la perdition. Éphrem écrit dans *CNis* 46,2:

Le Très-Haut qui s'est abaissé jusqu'au corps
et lui a lavé les pieds et les talons qui furent [ainsi] vénérés,
montre combien il magnifiera la tête lors de la résurrection.
Il le porta dans les enfants et il le souleva [Lit. célébra];
Il le prit, et sur sa poitrine, il le caressa en Jean;
toutes ces choses suffisent à confondre Bardaisane.

De même dans *Virg.* 30,7, le Christ ne permet pas qu'on déshonore notre nature humaine; Il nous accueille comme Jean:

Il accorda à Légion qui le suppliait (Mc 5,7 p.)
qu'il se déshonore dans le troupeau [des porcs].
Notre nature, [au contraire], Il la magnifia, et, en Jean (Jn 13,25)
sur sa poitrine, il nous accueillit et nous embrassa nous aussi! [24].

[24] Dans le *Sermo IV de Reprehensione* 7 (Lamy IV, 115, réédité par E. Beck, *Nach* Auszuge V, 549-52), l'auteur fait une curieuse réflexion sur le corps humain: une partie en serait mauvaise, une autre bonne, selon les personnes. En Jean le corps serait bon jusqu'à mériter de reposer sur la poitrine de Dieu, en Judas il serait méchant jusqu'à Le vendre. Cette théologie n'est pas d'Éphrem pour qui la matière — et à fortiori le corps humain — est bonne, comme nous venons de la voir. Voici le texte:

Après l'affirmation de la valeur de l'homme, une conséquence théologique, venons-en à une deuxième conséquence d'ordre plutôt spirituel: l'équilibre entre parole et silence dans l'approche des réalités divines. Car le mystère est là et on ne peut pas prétendre le sonder. Contemplant le mystère de Marie mère du Fils de Dieu (Cf. *Virg.* 25,11, vénérée par Jean et Joseph, Éphrem conclut la même strophe:

> Discuter, que c'est terrible! car l'incommensurable hauteur
> [nous prétendons] la circonscrire avec notre investigation.

Et après avoir insisté sur les incommensurables dimensions du divin, Éphrem conclut la str. 12:

> Même si tu avais les ailes des séraphins
> tu ne serais pas à même de circonscrire
> l'Enfant qui est né dans la crèche, humble dans son apparence
> et grand dans son invisible [être] [Kasyuta: état caché].

Mais ici aussi, c'est Jean qui nous donnera l'exemple de l'équilibre entre parler et se taire. Face au silence complice et muet, l'amour donne à parler, car il est révélation. C'est ce qui s'est passé avec Jean à la dernière Cène. *Eccl* 9,4, nous révèle une des plus belles intuitions d'Éphrem:

> Par le conseil de l'amour j'étais étonné,
> et j'ai alors beaucoup méprisé le silence!
> Regarde Jean, me dit-il,
> qui par son amour a vaincu l'effroi,
> par son ardeur la grande peur,
> et par sa voix, le silence muet;
> et jusqu'à la suprême hauteur
> de la divinité
> sans crainte, il s'est élevé
> et sur la poitrine de la [divine] puissance il se reposa.
> Il a interrogé sur le secret [mystère] caché
> et a reçu l'explication révélée (Jn 13, 25-26)
> Béni soit celui qui accorda plus de délice
> à celui qui a parlé qu'à celui qui s'est tu!

La moitié de toi, (corps), s'est incliné sur Sa poitrine,
l'autre moitié a vendu son Dieu;
Par toi, Simon (Pierre) a reçu le 'heureux es-tu!'
et Jean le maximum de bonheur (*Litt*-le bonheur des bonheurs).

2. Marie et le disciple bien-aimé

2.1. *Le Christ les confie l'un à l'autre.*

Si le sommet de l'intimité entre Jésus et Jean, c'est-à-dire de ce qui confère à Jean sa place unique dans le collège des douze, s'est révélé au dernier repas de Jésus, le sommet de son lien avec Marie fut scellé près de la croix. Ce sont d'ailleurs les deux moments principaux dans la vie du disciple bien-aimé! Éphrem a bien saisi qu'il ne s'agissait pas d'une déclaration banale d'amour filial, soucieux de l'avenir d'une mère veuve accablée. Ici c'est surtout l'*hymne 25 sur la Virginité* qui révèle la profondeur d'Éphrem en interprétant cet épisode. Mais aussi dans son commentaire du *Diatessaron.* Jésus confie Marie à Jean d'abord pour des raisons pratiques, n'ayant pas, elle, d'autres enfants. Éphrem invoque cette raison dans un contexte polémique, à savoir en défendant la virginité de Marie et sa vie chaste avec Joseph (*Diat* II, 11, arm.). Il commente Mt 1,25, qui a chez lui cette *lectio. Il habitait avec elle dans la saintété* (= la continence) *jusqu'à ce qu'elle mit au monde son premier-né.* Le mot 'jusqu'à' n'indique pas un terme, en sorte que Joseph aurait connu ensuite Marie, de même que dans Ps 110, 1, '*jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds* ne signifie pas que lorsque cela eut lieu le Christ ne fut plus assis à la droite du Père (*Diat* II, 9-11). Éphrem poursuit (*Diat* II, 11, arm)

> «Et si l'on disait: Mais les frères du Seigneur sont nommés dans l'évangile, je réponds: Notre-Seigneur n'aurait pas donné Marie à Jean si elle avait eu d'autres fils que Jésus, et si Joseph avait été son mari. Comment celui qui a dit: *Honore ton père et ta mère* (Mc 10,19) aurait-il séparé Marie de ses fils pour la donner à Jean?»

C'est donc au nom du droit naturel ainsi que de la loi divine que Jésus aurait dû confier sa mère à ses frères, s'il en avait! Notons aussi que c'est Marie qui est confiée à Jean.

Une autre raison pour Jésus d'établir cette communauté de vie entre Marie et Jean relève des droits maternels de Marie sur Jésus. Si Marie est pleinement vierge, elle est aussi, dans son être même, mère. Que Jésus se sépare d'elle, il lui enlève son état de mère jouissant de son fils. Mais privée d'un fils, Marie en acquiert un autre, que dis-je? pas un autre, car Jean est l'image de Jésus. Jésus s'adresse à Marie avec l'expression de Jn 19,26: 'Femme'! Il lui confie

Jean et elle l'accueille adulte comme Jésus qui la quitte — sans la quitter (cf. str. 5, plus bas). Comme elle avait éduqué Jésus, de même Jésus avait-il éduqué Jean, son image, et le lui donne en payant ainsi sa dette, en quelque sorte. *Virg.* 25, 2:

> Heureuse es-tu, ô femme (Jn 19,26), car ton Seigneur et ton Fils
> te confia et te donna celui qui était formé selon son image.
> [Le Christ] ne fut pas ingrat envers ton amour: il est le fils de ton sein.
> Il t'a donné et confié [Jean], lui le fils de son sein.
> Sur ta poitrine, tu le caressas petit enfant;
> sur sa poitrine, il caressa celui-ci aussi.
> Tout ce que tu lui donnas [*Litt.* prêtas], il te le rendit sur la croix,
> ce qu'il te devait pour son éducation.

Le crucifié avait nourri Jean de sa doctrine, comme Marie avait nourri Jésus, de son lait ... la familiarité qui régnait entre Marie et Jésus régnait entre Jésus et Jean. Jésus mourant, pour compenser la frustration de sa mère, la confie à Jean pour la consoler. On voit donc que Jésus confia Jean à Marie (str. 2) et Marie à Jean (str. 3): S'adressant à Marie, Éphrem continue:

> Car il est le Crucifié qui a payé toutes les dettes (cf. Col 2,14);
> même la tienne par lui fut satisfaite.
> De ton sein, il avait sucé le lait visible;
> et lui, de sa poitrine, les mystères cachés!
> Avec confiance, il s'approchait de ton sein;
> avec confiance, [Jean] s'était approché et blotti contre sa poitrine.
> Et puisque Sa voix allait te manquer, il t'a confiée à sa Harpe
> qui devint ton consolateur!

Après cette raison relevant de l'"humanité de notre Dieu", Éphrem en donne une troisième, relevant de la typologie biblique. Jésus confie Marie à Jean parce que, quittant son troupeau, son Église, il fallait le confier, en la personne de Marie, à Jean, comme Moïse confia le peuple de Dieu à Josué. Après avoir parlé de la multiplication des pains (*Diat* XII, 1-2) et du pouvoir divin du Christ faisant ce miracle (3-4), Éphrem commente Jn 6,14, sur le Messie prophète à venir dans le monde, attendu par le peuple. Il écrit (*Diat* XII, 5, syr):

> «[Les foules dirent:] *Celui-ci est le prophète dont il est dit qu'il viendra dans le monde* (*Jn* 6,14). Ils ont repris la parole de Moïse: *Le Seigneur vous suscitera un prophète*, non pas un prophète quelconque [šḥima], mais *comme moi* (*Deut* 18,15), qui vous rassasiera de pain dans le désert. *Comme moi*. Il a marché sur la mer (Cf. Mt 14,25-31),

> il est apparu dans la nuée (Mt 17,5); il a libéré son Église de la circoncision; il a suscité Jean le vierge à la place de Josué, fils de Nun et lui a confié Marie, son Église (Jn 19,25-27) comme Moïse confia à Josué son troupeau (Jos 31,7-8). Tout cela afin que s'accomplît la parole: *Comme moi*».

Jésus est le nouveau Moïse. Toutes ses actions sont prophétiques et instituent les temps nouveaux. Marie près de la croix est la fidèle des fidèles. Par elle commence le nouveau peuple, elle est le nouveau peuple, c'est-à-dire l'Église du Christ. Le pasteur est frappé (Mt 26,31), et les brebis dispersées. Reste Jean et Marie, fleur de l'Église, confiée à Jean. Le lien entre Marie et l'apôtre dépasse le simple rapport de filiation morale. Jean, apôtre et donc pasteur, reçoit Marie, fidèle et donc l'Église, comme son troupeau. Voici une intuition d'Éphrem simple dans son apparence et sa méthode (passage de la figure à la réalité), mais profonde dans son contenu([25]). Il est vrai que l'interprétation d'Éphrem n'est pas dans les termes de Jésus à Jean 'Voici ta *mère*', mais une communauté ne peut-elle pas être considérée comme mère de son pasteur? Éphrem ne le dit guère. Aussi pouvons-nous tenir compte de l'observation du P. R. MURRAY à propos de notre texte:

> «Cette interprétation est plutôt peu commune. Marie est considérée comme figure de l'Église; mais en comparant Moïse confiant à Josué la communauté d'Israël, Éphrem semble négliger le fait que c'était en tant que *mère* que Jésus donna Marie à Jean. Plutôt il fait entendre que c'était pour que Jean soit l'époux de l'Église en tant que représentant du Christ figure appliquée à l'évêque comme nous le verrons plus bas (p. 150-154)([26]).

Mais le contexte et le texte même ne font aucune allusion à une relation sponsale entre Moïse et/ou Josué et la communauté d'Israël pour en voir l'application typologique sur Jean et Marie([27]).

([25]) Ceci n'enlève rien à la primauté de Pierre (Cf. plus haut *Virg.* 25,7), mais cela signifie que Jean aussi, comme apôtre, est pasteur de l'Église, de la meilleure part de l'Église, ou de l'Église en son noyau le plus noble, la Vierge Marie!

([26]) R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom.* A Study in Early Syrian Traditon. Cambridge 1975, p. 146 (La tr. fr. est notre).

([27]) Évidemment la relation Marie-Église ne se limite pas à cela chez Éphrem. Marie, à la Résurrection, est figure de l'Église (P. YOUSIF, *Marie et les derniers temps*, supra n. 1, p. 47-8); Marie est l'un des fidèles et donc

2.2. *Nature et sens de cette communauté de vie.*

Ce qui est à la base de cette communauté c'est que Jésus, en donnant Marie à Jean et Jean à Marie n'a pas quitté sa mère. En Jean et par Jean, il est revenu chez sa mère, car le Christ habite tous ceux qui l'aiment, comme nous le verrons plus bas. Éphrem écrit dans *Virg.* 25,5 en précisant que ce n'est pas un adieu définitif.

> Il te quitta, (Marie), et il ne te quitta pas! parce que dans son disciple il revint habiter avec toi!

Mais sur quoi est fondée cette présence de Jésus par Jean chez Marie? C'est que l'apôtre est comme une 'reproduction» de Jésus. Nous avons vu que l'apôtre, pour sa part, s'est efforcé de devenir semblable à Jésus, même dans ses apparences (str. 4)([28]). Mais pour que Jean soit une image vivante du Christ, c'est celui-ci qui doit s'imprimer dans son disciple; et il a fait cela par amour pour sa mère, afin qu'elle ne soit pas privée de son Fils. Jean devient donc un autre Jésus. Éphrem s'adresse encore à Marie en parlant de Jésus (*Virg.* 25, 6):

> Ayant vu que tu ne pouvais pas sevrer ton amour
> pour l'Enfant que tu sevras toi-même,
> Il [Jésus] s'imprima, lui le Limpide, et se dessina dans le Pur [Jean],
> afin que tu le voies dans son disciple. [Un vers manque].
> — sur la planche se dessine le visage([29]).

---

membre de l'Église, et, comme celle-ci, épouse du Christ; elle est aussi la mère de son corps mystique (Cf. Yousif, *l'Eucharistie*, supra n. 9, pp. 349-55 et Murray, *Symbols*, supra n. 26, p. 144-50). Sur ce dernier point Éphrem écrit dans *Diat* IV, 15, sans référence à la croix mais aux différents états vécus par le Christ: naissance, croissance, étude, mort... sans corruption. Éphrem écrit (Diat IV, 15, arm):

«Si donc l'Église est son corps, comme l'a dit Paul, son témoin (Cf. *Eph* 1,23, et passim), crois que son Église a passé par tout cela sans corruption (...) par la victoire de l'unique corps du Christ, toute l'Église a vécu et vit encore. Mais de même que les corps eux-mêmes ont péché et meurent, et que la terre, leur mère, est maudite (Rom 5,12-21 et Gen 3,17-19) ainsi à cause de ce corps, qui est l'Église incorruptible, sa terre est bénie depuis le commencement. Cette terre, c'est le corps de Marie, ce temple en qui une semence a été déposée. Regarde l'ange qui vient déposer cette semence dans les oreilles de Marie».

([28]) Cf. Plus haut 1.4; fin.

([29]) On n'a pas le sens complet de ce vers à cause de la lacune du vers précédent.

Celui qui parle [= Jean] remplaça le silencieux
qui fut jugé sans qu'il ait dit un mot (Jn 19,9)

Alors Éphrem formule une sorte de théologie de l'image — ou de représentation du Christ. Pour ce faire il utilise le terme *ṣalma*, de l'akkadien *ṣalmu*, que j'ai traduit par effigie, mais qui signifie à la fois: image, idole, statue, portrait, et même, dans le néo-araméen, visage(30). Cette image du Christ est une effigie parlante avec un langage propre, c'est-à-dire, la volonté d'adhérer à lui en étant ses fidèles. Ce sont ceux qui ont fait de leur vie une harpe pour le Christ. Celui-ci ayant désormais choisi le silence dans son propre être, continue après sa mort à nous parler par ses effigies, les justes, et par la création dont il est l'auteur avec le Père. En tout cela Éphrem veut dire que Jean, qui continue à nous parler, est l'image du Fils. *Virg.* 25,7:

Les effigies des rois sont toutes muettes,
alors que ceux qu'elles représentent sont bien éloquents.
Les effigies de notre Sauveur sont une merveille,
car leurs volontés sont leurs harpes.
Il est, lui-même, la Parole du Silence magnifique
dont on ne peut guère dire comment il est.
La Création parle à la place du Père et du Fils
qui, l'un dans l'autre, habitent silencieusement(31).

Cette communion entre Marie et Jean est un exemple proposé aux vierges (cf. aussi str. 9, plus bas). Les deux sont les types achevés des contemplatifs qui remplissent leur temps de la méditation de l'œuvre de Dieu réalisée non pas en leur propre personne mais dans l'autre! Jean contemple le mystère de l'Incarnation en Marie et Marie le mystère de la croissance ou de la dignité spirituelle en Jean! La contemplation n'est pas simple introspection! mais regard émerveillé sur les œuvres divines dans l'autre. Il n'y a plus, pour ainsi dire, Marie et Jean, mais la femme et le disciple (*Virg.* 25,8):

Le jeune disciple voyait dans la femme (Jn 19,26)
combien le Très-Haut s'était abaissé,
comment Il entra habiter dans le sein faible,
sortit et suça le pauvre lait!

(30) R. PAYNE-SMITH, *Thesaurus Syriacus* II, Oxford 1901, 3408-9; C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, 2e éd. Halle 1928, 630a.

(31) Cf. *HdF* 11, 5-10. Méditation sur le silence «parlant» du Père et du Fils!

Et la femme aussi s'étonnait de lui, combien il avait grandi;
puisque sur la poitrine de Dieu il s'éleva et se blottit!
Tous les deux s'étonnaient, l'un pour l'autre, d'être rendus dignes
de grandir par la Bonté [divine]!

Mais les merveilles contemplées par Jean dans Marie et par Marie dans Jean ne sont que le mystère de Jésus, vivant, il est vrai, différemment en chacun d'eux! De plus, nous l'avons vu, Jean ressemblait à Jésus; à plus forte raison Marie, car 'nul doute, la Mère ressemble à son Fils'(32). Les deux reproduisent Jésus. Jésus est le lien et le point de référence de leur communion; ce sera donc lui que l'un verra dans l'autre au cours de leur contemplation. Jésus est le centre de leur pensée. Bel exemple proposé à ceux qui l'ont choisi pour la vie (*Virg.* 25,9) (probablement la pensée d'Éphrem s'étend ici à tous les chrétiens!):

C'est toi, mon Seigneur, qu'ils virent en eux ---(33)
lorsqu'ils se regardaient l'un l'autre.
Ta mère te voyait dans ton disciple,
et lui aussi, dans ta mère, te voyait.
O ceux qui te voyaient, l'un dans l'autre,
à tout moment! Ils te voyaient ⸢comme dans un miroir(34).
Ils montrèrent l'exemple pour que nous aussi, l'un dans l'autre,
nous te voyions, ô notre Sauveur!

Ce regard mutuel de Marie et de Jean qui a comme objet Jésus en personne est présenté comme la raison pour laquelle Jésus a confié Marie à Jean. Le *Diat* XX, 27, nous donne le contexte réel de cet événement. Là Éphrem médite la Passion du Christ en touchant trois points: d'abord, ce que firent les soldats: le partage des vêtements de Jésus en quatre, symbole de 'son evangile qui devait gagner les quatre parties du monde' etc. De cette idée de partage Éphrem passe ensuite à une invitation des fidèles à partager le corps du Christ: 'Partagez-vous donc, par amour pour lui, le corps de celui qui, par amour pour vous, partagea ses vêtements...' Enfin, Éphrem parle de la relation entre Marie et Jean sur le Golgotha et de leur regard réciproque dont le contenu était Jésus; il écrit en reprenant l'idée de *Virg.* 25,9 (Diat XX, 27):

(32) Expression de l'évêque Melkite Germanos Mu'aqqad (1853-1912).
(33) Ici manque un mot de trois syllabes.
(34) Lecture incertaine.

> «Marie voyait notre Seigneur en celui qui avait reposé sur sa poitrinc (Cf. Jn 13,23-25; 21,20) et Jean voyait notre Seigneur en celle dont les entrailles le mirent au monde. C'est pourquoi il la confia à ce disciplc, de préférence à tous les autres (Cf. Jn 19,27)»[35].

Marie ne devient pas la mère de Jean sans Jésus, ni Jean son fils sans Jésus, et Marie demeure la mère de Jésus en Jean et Jésus le fils de Marie en Jean. Mais Jésus en est le fondement! Ce texte nous dit plus. Il nous dit où et en quoi Marie et Jean voyaient Jésus l'un dans l'autre: c'est sur le Golgotha: Marie voit en Jean qui reposa sur le cœur du Christ, ce qui venait d'avoir lieu au dernier repas[36], ... Certes Marie avait vu Jean croître dans la ressemblance au Christ, comme nous l'avons vu, mais c'est sur le Golgotha que cette ressemblance était achevée pour qu'elle voit Jésus en lui! En le voyant donc ainsi, Jésus lui confia sa mère! Mais *Virg.* 25, 9, nous fait comprendre que cette vision de Jésus par Jean en Marie et par Marie en Jean était devenue par la suite chose habituelle pour le Disciple et pour la Femme!

2.3. *Pourquoi alors 'Ne me touche pas!'* (Jn 20,17)?

Avant de traiter la question, deux remarques s'imposent. D'abord, pour Éphrem comme pour un certain nombre de pères de l'Église, Jésus ressuscité, est apparu le premier, à sa mére et non à Marie Madeleine. C'est à elle donc que sont adressées ces paroles: 'ne me touche pas!' Certains auteurs modernes parlent de la 'fusion' des deux Maries, la mère et la disciple. Mais ce n'est pas notre problème[37]. Ensuite, Éphrem donne plusieurs raisons pour lesquelles

[35] Manifestement le § 27 du Ch. XX du *Diat* que nous analysons est un ensemble de trois notes sans développement approprié. D'autres cas semblables dans le *Diat*, voir VI, 1 sur Mt 5,1-12 (et p. en Luc), sur les Béatitudes.

[36] Marie était-elle témoin de la dernière Cène pour en parler ainsi? Éphrem nulle part n'affirme la présence de Marie au dernier repas, cf. YOUSIF, l'*Eucharistie chez saint Éphrem* (supra n. 9), 207.

[37] Cf. MURRAY, *Symbols* (supra n. 26), 329-35. Pour un résumé, cf. P. YOUSIF, *Marie et les derniers temps* (supra n. 1), 46-48, LELOIR, *Diat*, tr. fr. 75, et A. MERK, *Die Marien u. die salbenden Frauen bei Ephräm, ZfKT* 47, 1923, 494-96.

Jésus a empêché sa mère de le toucher; entre autres, le fait qu'il l'avait confiée à Jean.

Dans *Diat* XXI, 26, Éphrem en donne les raisons suivantes: Son corps étant celui du grand prêtre qu'aucune main humaine ne doit toucher; étant corps glorieux, il est établi Seigneur, seuls ses amis pourront le toucher, et cela par la communion; Éphrem ajoute: 'd'autres disent': parce que Marie n'avait pas reçu son corps et n'était pas marquée de son sceau. Voyons les textes en rapport avec notre sujet.

En expliquant le signe de Cana, Éphrem fait le lien entre le refus (apparent) de Jésus de faire le miracle à la demande de sa mère et la défense qu'il lui fait de le toucher. Dans les deux cas, Marie demande une chose à ne pas faire: à Cana elle agit avec précipitation et le matin de la résurrection elle veut caresser Jésus qui n'était plus son fils. Éphrem écrit en *Diat* V, 5, arm:

> «Marie [...] avait agi avec précipitation(38); 'mon temps n'est pas survenu'; ils demanderont du vin, tous verront que le vin manque, et alors se produira le signe miraculeux. Ainsi quand sa mère le vit après sa victoire sur les enfers, elle voulut le caresser maternellement (Jn 20,16-17). Mais Marie qui l'avait suivi jusqu'à la croix, avait été confiée à Jean en ce jour, par ces paroles: *Femme, maintenant voici ton fils; jeune homme, maintenant voici ta mère* (Jn 19,26-7). Aussi, après la résurrection l'empêcha-t-il de s'approcher de nouveau de lui, parce que, dit-il, 'depuis lors Jean est ton fils».

Ce texte paraît avoir subi des interpolations. Il semble contredire la théologie d'Éphrem sur deux points fondamentaux. Le refus de Jésus d'être touché par Marie parce qu'il n'est plus son fils va à l'encontre de ce que nous avons vu: Jean est confié à Marie et Marie à Jean parce que celui-ci est un autre Jésus. Ensuite l'attitude sévère d'Éphrem vis-à-vis de Marie est difficilement acceptable chez un docteur qui a tant aimé Marie. Nulle part chez Éphrem je n'ai rencontré une telle attitude. Au contraire expliquant le signe de Cana dans *H.A.* 33 D, Éphrem parle avec respect de Marie; elle a demandé le signe parce que les mariés étaient de sa famille et le miracle a préservé de l'embarras des gens pauvres. D'ailleurs dans le texte suivant Éphrem évoquera le miracle de Cana pour dire qu'il n'a pas eu

(38) Cf. de même; IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 16,7. Elle a mérité le reproche du Christ.

lieu sans Marie, comme la résurrection du Christ: dans les deux, elle est témoin.

En expliquant la résurrection du Christ, Éphrem en vient à interpréter le 'Ne me touche pas' dans *Diat* XXI, 26, en en donnant les raisons mentionnées plus haut. Dans le § 27, il en donne deux autres: la première, le doute de Marie au sujet de la résurrection du Christ correspondant au glaive qu'avait prophétisé Siméon (Lc 2,35). Puis il donne une deuxième raison: aller sans tarder annoncer la résurrection de Jésus. Mais alors Éphrem s'interroge (Diat XXI, 27, syr):

> «Il l'a empêchée de le toucher parce qu'elle avait douté de sa résurrection [en le prenant pour le jardinier]. Mais Thomas l'a touché(39) (Voir Jn 20,24-29), lui qui pourtant avait douté. Expliquons ceci: de même qu'il avait prédit sa passion et sa résurrection... En disant: *ne me touche pas* il a chargé Marie de l'annoncer. *Va, dis à mes frères* (...) (Jn 20,17).

Éphrem donne les cas des disciples qui ont douté de Jésus ou de sa résurrection mais qui ont bénéficié de son contact ou de sa compagnie. Pourquoi en a-t-il donc exclu sa Mère? Éphrem poursuit:

> «Thomas qui avait douté à son propos l'a touché [...] Il [Jésus] a béni la maison de Cléophas et mangé le repas avec ses disciples avant qu'il ne monte [au ciel] et à Thomas il a montré son côté. Pourquoi donc a-t-il empêché Marie de le toucher?
>
> Peut-être parce qu'il l'avait confiée à Jean pour qu'il le remplace; *Femme, voici ton fils* (Jn 19,26).
>
> Cependant, ce n'est pas sans elle qu'eut lieu le premier signe (à Cana, Jn 2,1-11) ni sans elle qu'il y eut les prémices de [la sortie de] l'enfer; car même si elle ne le toucha pas, elle fut réconfortée par lui».

Jésus donc serait-il plus sévère avec sa mère qu'avec ses disciples? Tous pourtant, au dire d'Éphrem, ont douté. C'est dans ce contexte qu'Éphrem allègue comme raison possible, pas certaine, la remise de Marie à Jean. L'interprétation va dans le sens du texte précédent (*Diat* V, 5): 'Depuis lors Jean est ton Fils'; Marie ne peut plus donc toucher Jésus déjà remplacé par Jean. Mais contrairement au même texte, Éphrem est plein d'égard pour Marie. Il conclut en

(39) Cf. P. Yousif, *The Apostle Thomas in the Witness of Saint Ephrem of Nisibis*, §§ 1-4, *Homage to Mar Kariattil*, ed. C. Payngott, Rome, 1988, 79-81.

affirmant dans *Diat* XXI, 27, une symétrie entre la présence de Marie à Cana et au matin de la résurrection; aucune des deux n'a eu lieu sans elle; en plus, le reproche fait à Marie à Cana n'y est plus et le doute sur la résurrection, même s'il est allégué comme empêchement de toucher le Christ, est surmonté par une intervention du Christ qui réconforte, rassure Marie([40]), contact, pour ainsi dire, spirituel, compensant un contact matériel, passager qui aurait empêché Marie d'annoncer le Christ aux frères!

2.4. *Leçons et conséquences.*

Nous en avons déjà vu quelques-unes. Le départ du Christ n'est qu'apparent, ainsi que son silence! Il continue à nous parler (*Virg.* 25,7) et il continue à être avec chacun de nous, — il est l'Emmanuel (*Virg.* 25,11) comme il est resté avec sa mère. Dans *Virg.* 25,5, après avoir dit à Marie de son Fils 'Il te quitta et il ne te quitta pas'([41]), Éphrem poursuit:

> Il est le Très-Bon qui entreprit de Se faire l'envoyé de lui-même
> à ceux qui sont lointains, tout en étant déjà là [près d'eux]!
> Sa volonté, vers chacun L'inclina;
> Son amour, à tous L'envoya.
> Et tout en étant caché à tous, en toute personne qui Le désire
> Il est tout entier!

Présence mystérieuse, dans l'amour, réelle et entière; invention paradoxale d'une bonté divine qui fait du Christ, par initiative personnelle, l'envoyé de lui-même qui se présente à l'amour de l'homme pour en habiter le cœur!

Une deuxième conséquence c'est l'accent mis sur la valeur de la virginité chrétienne, mais à partir de celle qui est la Vierge: Vénérer la Vierge, vénérer les vierges! La pensée d'Éphrem relève du sacré et du profane: Marie, ainsi que la vierge chrétienne, et tout vierge qui

([40]) Le terme utilisé par Éphrem est *eṣtarraṯ* qui signifie: être rassuré, conforté, bien établi, rendu solide, ferme et robuste, certifié ou rendu certain et confirmé dans la vérité, ratifié, etc. Cf. R. Payne-Smith, *Thesaurus* (supra n.30) II, col. 4298-99. Il ne s'agit donc pas simplement du fait que Marie fut confortée moralement, mais du fait que Jésus lui a enlevé le 'doute' qu'elle avait de sa résurrection.

([41]) Voir plus haut 2.2.

se donne au Christ-Roi, est son temple; et c'est à cause de la présence du Christ en elles qu'elles sont dignes de vénération, comme le temple-palais acquiert sa sacralité de celui qui l'habite. Mais le fait que le Christ habite une vierge comme Marie, la rend 'mère' du Christ; elle est en même-temps sa fiancée: deux titres qui valorisent la virginité(42) et qui constituent son honneur. Jéan était l'exemple de cette vénération (*Virg.* 25,10):

Le temple dans lequel tu habitas, [Seigneur], le jeune [Jean] le vénéra
avec crainte et amour(43), afin de nous enseigner
qu'aujourd'hui voilà qu'il demeure, lui le Fils du Roi
dans les vierges chastes(44).
L'intelligent qui comprend que [la vierge] est un temple,
tremblera d'avoir à mépriser ta fiancée.
Quel malheur affreux pour qui ose mépriser
le Roi dans son palais!(45)

Le même thème est continué dans la strophe suivante, mais avec une inspiration biblique. La présence du Christ dans Marie était préfigurée et même réalîsée par la tente du rendez-vous où Dieu habitait. Jean et Joseph avaient compris cela: ils vénérèrent le temple-Marie, exemple pour les chrétiens d'honorer leurs vierges(46). *Virg.* 25,11:

Joseph et Jean vénérèrent
le sein de ta mère comme dans le symbole!
C'est le symbole de la tente, la tente du rendez-vous,

(42) La vierge chrétienne étant porteuse du Christ est sa mère, mais se gardant vierge pour lui, par amour, jusqu'au point de s'unir à lui elle devient son épouse. Cf. P. Yousif, l'*Eucharistie* (supra n. 9), 240-43, et *Virg.* 1-3, etc.

(43) Expression fréquente dans la spiritualité syrienne orientale, surtout comme attitude de préparation à la communion, cf. par ex. Bedjan-Khayyat, *Breviarium juxta Ritum Syrorum Orientalium, id est Chaldaeorum* I, Rome 1938, 60.

(44) Cf. *CNis* 46,1, et E. Beck, *Die Mariologie* (supra n. 1), 37.

(45) Le terme utilisé par Éphrem c'est *haikla*, temple, palais, alors qu'au 1er vers il a *Nawsa*, du *Naós* grec.

(46) On remarque l'accent polémique d'Éphrem en faveur de la virginité (str. 10-11); Elle est un mystère insondable, comme le Christ qui en est le sens. Éphrem le dira tout de suite. Mais est-ce l'unique raison de son apologie? Il me semble qu'en plus de cela, Éphrem réagit contre certains détracteurs de la virginité.

dans laquelle habitait l'Emmanuel! [47]
Les deux nous exhortent avec insistance
a ne pas minimiser Dieu dans ses temples.

Une troisième conséquence ou leçon est déjà amorcée par les derniers mots d'Éphrem qui sont déjà une attaque aux Ariens [48]. Le mystère de la virginité, tellement lié à celui de l'Incarnation, est par le fait même une réalité insondable. Cela nous fait mieux comprendre en quoi consistait la vénération de Joseph et de Jean pour le sein de Marie: ils y adorèrent le Fils de Dieu et c'est l'attitude qu'il faut avoir face au mystère [49]. Éphrem conclut *Virg.* 25,11, en exécrant l'horreur arienne: «Discuter, que c'est terrible! etc.» [50].

Et avec un accent paulinien il poursuit sa théologie apophatique du mystère dépassant nos mesures et conjectures; il s'agit, dans notre cas, du mystère de l'Enfant de la Crèche; *Virg.* 25,12:

Profondeur inaccessible à ceux qui explorent;
Hauteur qui est trop haute pour les mortels,
longueur sans étendue [mesurable] avec des coudées;
largeur non mesurable avec des empans!
Même si tu avais les ailes des séraphins [etc.] [51].

3. Conclusion

3.1. *Résultats et évaluation.*

Nous venons de voir un chapitre de la théologie biblico-spirituelle d'Éphrem telle qu'elle perçue dans un contexte mariologique et

[47] L'analogie fondée sur la typologie entre Marie et la tente du rendez-vous où habite le Christ rapproche Marie de l'Église où Il continue à habiter, cf. Yousif, l'*Eucharistie* (supra n. 9), 345-346.

[48] Cf. Ed. Beck, *Virg.*, tr. all. 80, n. 15.

[49] Sur l'approche du mystère selon Éphrem cf. A. de Halleux, *Mar Éphrem Théologien,* in *Parole de l'Orient* 4 (1973) 35-54, surtout 42-48; S. P. Brock, *The Luminous Eye.* The Spiritual World Vision of St Ephrem, Kerala 1985, passim. P. Yousif, *Approach to the Divine Realities in the Thought of St Ephrem of Nisibis,* in J. Madey and G. Kaniarakath (edd.), *The Church I Love.* A Tribute to Rev. Placid J. Podipara CMI, Kottayam 1984, 54-69, et Yousif, *Foi* (supra n. 18).

[50] Cf. plus haut 1.5, au milieu.

[51] Cf. le reste du texte, plus haut 1.5, au milieu.

dans une méditation sur le Christ vivant dans un apôtre. Il s'agit donc d'un aspect de la mariologie, de la spiritualité et de l''apostologie' d'Éphrem.

On admire la complexe et attachante personnalité de Jean où amour et virginité s'embrassent (1.2), théologie et mystique s'accordent (1.3) dans le seul amour central de la vie, le Christ. Jean est aussi le disciple docile et amoureux jusqu'à la mort (1.4), qui reproduit dans son être la vie du Maître et jouit de son intimité pour devenir le symbole de l'élévation de la matière et de l'homme et l'exemple du silence vaincu par la parole utile (1.5).

Le Maître confie Marie à Jean et Jean à Marie: celui-ci s'occupera d'elle (2.1), elle retrouvera en lui le Fils donné, et elle lui sera confiée, Église des temps nouveaux (2.1). Ils vivront comme mère et Fils, dans le Fils continué par le disciple jusqu'en ses apparences (2.2), et si elle ne le caressera pas ressuscité, c'est qu'il l'envoie messagère de sa joie après l'avoir réconfortée dans la foi (2.3). La permanence du Christ en Jean avec sa mère après la résurrection est signe de sa présence parmi nous, et son intimité avec Jean vierge jusqu'au point de lui confier *la* Vierge est signe du prix de la virginité aux yeux du Christ, ce bien qui plonge dans le mystère du Verbe devenu homme dans une Vierge (2.4).

Quels résultats? D'abord une assonance entre les données examinées, surtout entre le *Diat* et le reste d'Éphrem, sauf le cas de Cana (2.3) ('Depuis lors, Jean est ton fils')(52). Nous pouvons remarquer l'exégèse d'Éphrem: partir du texte, l'assimiler, utiliser la typologie, voir la dimension théologique et spirituelle des faits pour faire du commentaire une nourriture divine. Nous pouvons apprécier sa théologie de l'imitation du Christ, une imitation à la fois œuvre du Christ dans l'âme et fruit de l'effort personnel, le Christ étant l'idéal du chrétien, et ce que nous apprenons de Marie et de Jean c'est de devenir semblables au Christ. C'est là la vraie place des saints dans notre vie. Beaucoup d'intuition mais aussi de perception, fruit de la familiarité avec le mystère de Marie!

(52) Le P. BECK a remis en question l'authenticité du *Diat* dans *Das syrische Diatessaronkommentar zu Jo 1, 1-5, Oriens Christianus* 67, 1983, 1-31. A notre avis le commentaire reflète dans son ensemble la théologie d'Éphrem, mais il a pu subir des retouches, cf. P. YOUSIF, *Les formes littéraires du Commentaire du Diatessaron de saint Éphrem*, dans *4ème Symposium Syriacum 1984*, Rome 1987 (Or. Ch. An. 229) 83-92.

Nous aurions aimé trouver davantage d'éléments chez Éphrem, mais ce qu'il nous dit est appréciable. Certaines questions sur Jean sont supposées a priori ou omises. Éphrem ne voit pas de difficulté à voir en Jean le disciple bien-aimé et l'auteur du quatrième évangile. Deux péricopes de l'évangile n'ont pas été commentées par Éphrem; elles nous auraient fourni d'autres éléments sur Jean: Pierre et Jean visitant le tombeau le matin de la résurrection (Jn 20,1-10), et Jean reconnaissant le Christ après la pêche miraculeuse au bord du lac (Jn 21,1-14). Il est vrai que dans les deux péricopes, il s'agit du disciple que Jésus aimait, mais pour Éphrem c'est Jean. Éphrem explique la triple déclaration d'amour de Pierre (Jn 21,15-17), qui suit la pêche miraculeus, en parlant de son reniement (*Diat* XX, 14). Mais c'est après l'esplication de 'Je vais vers mon Père...' (Jn 20,17) (*Diat* XXI, 29), qu'Éphrem expose la demande de Pierre au sujet du disciple que Jésus aimait (*Diat* XXI, 30) et la réponse de Jésus sans se prononcer sur l'identité du disciple. Il écrit:

> «[Notre Seigneur] en disant à Simon: *suis-moi* (Jn 21,19), il lui parlait de sa mort. [...] Simon voulait demander à Notre Seigneur de permettre à ce disciple de venir. Notre Seigneur [nous] a appris par [la réponse à] la demande de Pierre que lui aussi comme son Père a le pouvoir sur la mort. Il dit, en effet: *si je veux* (Jn 21,22-23), mais il ne le voulut pas afin qu'ils soient tous couronnés des œuvres divines de sa mort».

Dans les fragments qui restent du *Commentaire* d'Éphrem sur les *Actes des Apôtres*, il n'y a pas de données relevant de la personnalité de Jean[53].

3.2. *L'apport d'Éphrem.*

Le paragraphe précédent nous donne déjà l'apport d'Éphrem sur certains points de notre sujet. Ici nous essayons de voir sa contribution à la compréhension surtout de Jn 19,25-27 (Voici ta mère, ... voici ton Fils). Dans une étude fort intéressante, le P. TH. KOEHLER

(53) Cf. Traduction latine faite sur la version arménienne par F. C. CONNYBEARE, *The Commentary of Ephrem on Acts*, in F. JACKSON and K. LAKE (Edd) *The Beginning of Christianity*, London 1926, I, 373-453. P. 398, sur *Act* 3,1-16, la guérison du paralytique à la Belle Porte, et p. 400 sur *Act* 4,1-19..., Pierre et Jean devant le sanhédrin.

a tracé l'histoire de l'exégèse de cette scène unique, des origines jusqu'au douzième siècle(54). Le P. F. M. BRAUN lui avait déjà consacré un chapitre dans son excellent livre *La Mère des Fidèles*(55). Récemment, le P. A. SERRA en a donné une étude fouillée dans un fort beau livre(56). Mais à part la première étude de GÄCHTER parue en 1923(57), la bibliographie sur notre texte montre qu'un intérêt toujours plus croissant lui a été porté seulement à partir des années cinquante avec l'étude du P. BRAUN, mentionnée plus haut(58). Le livre de M. THURIAN en marque une étape(59).

Les chercheurs sont d'accord sur le fait que les premières interprétations courantes en Occident jusqu'au douzième siècle, se bornaient à comprendre le texte à un niveau soit polémique, comme preuve de la virginité de Marie, soit moralisant, comme signe de la sollicitude de Jésus envers sa mère lui assurant un soutien en l'apôtre bien-aimé, excellent exemple pour les fidèles(60). Deux exceptions se présentent; elles élargissent la compréhension du texte. Tertullien voit en Jean le disciple parfait, mais il n'applique pas le texte à

(54) TH. KOEHLER, *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19,25-27 pendant les douze premiers siècles, Etudes Mariales* 16, 1959, 119-155.

(55) F. M. BRAUN, *La mère des fidèles.* Essai de théologie johannique. Tournai-Paris 2e éd. 1954, 97-129.

(56) A. SERRA, *Marie à Cana. Marie près de la croix*, Paris 1983 (L'original italien est de 1978), 97-146.

(57) P. GAECHTER, *Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19, 26f., Z.f. Kath. Theologie* 47, 1923, 391-429.

(58) Cf. A. SERRA (*supra* n. 56) 147-149, bibliographie jusqu'à 1978. Y ajouter: R. BROWN, et alii (Edd), *Mary in the New Testament.* A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, Philadelaphia, New York, 206-217. M. O'CARROLL, *Theotokos.* A Theological Encyclopaedia of the Blessed Virgin Mary; art. *Woman in John XIX, 25-27*, Dublin 1982, 373-375. R. LAURENTIN, *Marie dans la dernière économie selon les textes du Nouveau Testament, Etudes Mariales* 41, 1984, 63-90, ici 84-86; A. SERRA, *Bibbia (Maria nella)*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia* Alba 1986, 231-311; sur Jn 19,25-27, voir 284-292 où l'A. résume l'étude précédente (supra n. 56) et donne la bibliographie jusqu'en 1984; I. de la POTTERIE, *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean* Paris 1986, 144-167. Comme document pontifical récent voir JEAN-PAUL II, *Redemptoris Mater*, du 25 mars 1987, n. 23-24.

(59) Max THURIAN, *Marie mère du Christ, figure de l'Église*, Paris 1968, 232-281.

(60) KOEHLER (*supra* n. 54), 148-9; BRAUN (*supra* n. 55), 100.

Marie dans sa relation avec l'ensemble des disciples, c'est-à-dire, l'Église([61]). Le génie d'Origène est allé plus loin. Jean est un autre Jésus parce qu'il est parfait, et Marie est la mère du parfait en qui vit le Christ. Pour être comme Jean il faut se reposer sur la poitrine du Christ et recevoir Marie pour Mère([62]), mais, d'après le P. VAGAGGINI, l'accent est mis sur l'unité des parfaits avec le Christ et non sur la maternité de Marie([63]) et aucun lien avec l'Église ne semble perçu. Voici le texte d'Origène([64]):

> «N'hésitons donc pas à le dire: les évangiles sont les prémices de toute l'Écriture; et les prémices de l'Évangile, c'est l'évangile de saint Jean. C'est un livre dont l'intelligence échappera à qui n'a pas reposé sur la poitrine de Jésus, ni reçu de Jésus, Marie, devenue aussi sa propre Mère.
>
> Et celui qui doit devenir un autre Jean, il faudra qu'il s'élève assez haut pour être appelé, comme le disciple bien-aimé, Jésus, par Jésus lui-même. Marie, en effet, à en croire ceux qui n'ont eu sur elle que de idées saines, n'a pas eu d'autres Fils que Jésus. Or Jésus dit à sa mère 'Voici ton Fils' (Jn 19,26), et non pas: Voici que lui aussi est ton fils C'est-à-dire équivalemment: Vois en cet homme Jésus que tu as mis au monde. Et en effet, celui qui est parfait ne vit plus, mais c'est le Christ qui vit en lui, et dès lors que vit en lui le Christ, on dit de lui à Marie: Voici ton fils, le Christ».

Selon Origène donc, pour comprendre l'évangile de Jean, il faut être comme Jean, c'est-à-dire, avoir Marie pour mère et se reposer sur la poitrine da Jésus; pour être désigné par Jésus comme étant Jésus, il faut devenir Jean, et Origène ne dit pas qu'il faut devenir Jésus. Que Marie n'ait pas eu d'autres enfants est pour Origène un préalable pour la confier à Jean; alors Marie verra Jésus en Jean. Tous les parfaits, c'est-à-dire, ceux en qui vit le Christ, sont fils de

([61]) TERTULLIEN, *de Praescriptione haereticorum* 22; ML 2, 3, 48; KOEHLER (supra n. 54) 120.

([62]) ORIGENE, *In Johannem*, I, 4, 23; GCS, Origenes Werke IV, p. 8; P.G. 14,32.

([63]) C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene* (Or. Chr. Ana. 131), Rome 1942, p. 118: «Origene non ha affatto inteso parlare di una vera maternità spirituale di Maria nel senso posteriore (= dei battezzati), neanche se ristretta ai soli perfetti».

([64]) Pour être plus proche du texte, j'ai préféré la traduction de F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (Théologie 23) Paris 1951, p. 45 ou 139. Voir aussi KOEHLER (*supra* n. 54), 120-121, BRAUN (*supra* n. 55) 101 et C. BLANC, *SC* 120, Paris 1966, 71-73.

Marie; le commun des chrétiens et les pécheurs en seraient donc exclus. Il nous semble pouvoir conclure que, étant donné que Marie est devenue mère de Jean, le type du parfait, la maternité 'spirituelle' de Marie est assez clairement énoncée, mais pour les parfaits, comme Jean, qui sont au-dessus des deux autres catégories de fidèles, les chrétiens simples et les chrétiens en progrès([65]), si ces distinctions, faites ailleurs par Origène, sont à rapprocher de notre texte.

C'est avec RUPERT de DEUTZ († 1135) que l'Occident verra un changement de la compréhension de Jean 19,25-27 dans un sens profond, où Marie est considérée comme mère de l'Église car près de la croix, souffrante avec son Fils, elle a mis au monde les fidèles([66]). Rupert unit la prophétie de Siméon à Jn 16,21 sur la souffrance des apôtres et à Jn 19,25-7 sur Marie près de la Croix([67]).

Comment situer l'apport d'Éphrem dans l'histoire de l'exégèse de Jn 19,25-27? Le P. KOEHLER, dans son article sus dit, consacre deux pages à Éphrem([68]). Il utilise, et à juste titre, le commentaire

([65]) Ces trois catégories sont vues en lien avec la composition de l'homme: corps âme et esprit (Cf. I Thes 5,23) à quoi correspondent trois compréhensions de l'Écriture; le fidèle simple sera édifié par le sens littéral (= la chair); le fidele qui progresse, par le sens moral (= l'âme); «quant au parfait, (il sera édifié) par la loi spirituelle, qui contient une ombre des biens à venir» (*De principiis* 4, 1, 11). Cf. J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église* II, Paris 1958, p. 77. Être parfait suppose l'effort personnel: «La perfection de la ressemblance (de Dieu) lui (le chrétien) a été réservée pour la consommation des choses, (car la perfection de l'image il l'a réjà reçue). Il faut que l'homme, par le zèle de sa propre industrie, se l'acquière à lui-même en imitant Dieu» (*De Princ.* 3, 6, 1; QUASTEN, *Initiation* II, 115).

([66]) RUPERT DE DEUTZ, *In Iohannem* xiii, ML 169, 789C à 790C. «Ainsi, souffrant ici vraiment les douleurs de l'enfantement (Ps 47) dans la passion de son Fils unique, la Bienheureuse Vierge a mis au monde notre salut universel; c'est pourquoi elle est notre mère à tous». Aussi KOEHLER (*supra* n. 54), 148.

([67]) RUPERT DE DEUTZ «a le mérite de replacer les paroles du Christ mourant dans un contexte johannique et d'expliquer la scène du calvaire par l'annonce que le Christ en fit aux apôtres après la dernière cène». KOEHLER (*supra* n. 54) 149.

([68]) KOEHLER, (*supra* n. 54), 123-125. Il cite les textes du *Diat* que nous avons vus à l'exception de *Diat* II, 11 (supra 2.1). A la p. 124, n. 23, il doute, à la suite du P. LELOIR, traducteur de la version arménienne du *Diat*, de l'authenticité de *Diat* XXI, 27, parce que les 25 pp. du *Diat* arm. ont été retouchées. J'ai fait ma tr. fr. sur le texte syriaque retrouvé depuis; il est pratiquement identique à la version arménienne. Cf plus haut n. 52.

d'Éphrem sur le *Diatessaron*, alors disponible en traduction latine faite sur la version arménienne, la partie de l'original syriaque n'étant pas encore éditée par le P. LELOIR. Il s'est limité à cette œuvre, alors qu'il connaissait le *Virg.* 25(69), vraie méditation sur Jn 19,25-27; mais il est vrai que jusqu'à présent cette hymne n'est pas traduite en français(70). Dans sa conclusion, le P. KOEHLER ne revient pas explicitement sur Éphrem(71). Essayons donc de voir son apport en le comparant aux données précédentes.

Éphrem élargit sensiblement la perspective des relations entre Marie et Jean. Le fait qu'il les appelle Femme et Disciple en est un signe, mais il ne les perçoit pas très clairement comme représentants de catégories. Jean reçoit Marie-Église, mais elle est aussi sa mère, la mère du disciple et elle le reçoit. Éphrem analyse davantage la communion entre Marie et Jean et explicite mieux le lien entre eux qui est le Christ. Jean est le type du chrétien, fils de Marie. Mais ce n'est pas dans ce contexte que la maternité mystique de Marie est affirmée(72). En relisant surtout *Virg.* 25, 2-10, on voit l'approfondissement éphrémien de la scène de la croix et du développement intérieur de Jean et de Marie. Mais on ne peut pas manquer de signaler les ressemblances entre Origène et Éphrem: l'insistance sur Jean reposant sur la poitrine du Christ comme source des mystères, le lien maternel avec Jean, le fait que Marie voyait Jésus en Jean(73). Mais

(69) KOEHLER (*supra* n. 54), p. 124, n. 21. Ce que je dis vaut surtout pour *Virg.* 25, 2-9.

(70) ID. p. 125, n. 29. Le P. KOEHLER cite *Diat* IV, 15, plus longuement que nous ne l'avons fait *supra* n. 27.

(71) Signalons aussi que le P. H. RAHNER cite *Diat* XII, 5, dans sa belle méditation sur Marie, la mère des fidèles, H. RAHNER, *Marie et l'Église*. Dix méditations sur la vie spirituelle. (Unam Sanctam 29), Paris 1955, p. 64.

(72) Cf. *supra*, n. 27. De l'ensemble de ces éléments, on peut parvenir au parallélisme Marie-Église, Jean-les fidèles, ses fils. Vision admise par les modernes. «La scène d'adieu [expression dépassée par Éphrem] du Crucifié (Jn 19,25-27) suggère les relations d'amour filial qui doivent s'établir entre, les croyants (dont 'le disciple que Jésus aimait' est le type) et la Mère-Église (représentée par la mère de Jésus) E. COTHENET, *La Tradition Johannique, Introduction à la Bible*. Ed. Nouv., *N.T.*, dir. A. GEORGE et P. GRELOT, vol. 4, Paris 1977, 157. C'est l'affirmation d'un spécialiste de Jean.

(73) Comment expliquer ces ressemblances et tant d'autres, par exemple, la mystique de Jésus, l'un et le multiple dans la christologie, l'amour de l'Écriture, etc? Faut-il parler de dépendance? Mais par quel biais? N'est-ce pas plutôt que pour les deux théologiens, la Parole était source intarissable et

ils se différencient dans le fait que pour Origène pour être appelé Jésus il faut devenir un autre Jean... Pour Éphrem, il faut devenir Jésus! N'oublions pas enfin qu'Éphrem s'exprime en poésie vivante et colorée sur un sujet d'amour, tenant compte de Marie et de ses droits de mère sur Jésus qui, pour être quitte avec sa mère, lui confia Jean devenu son fils par l'éducation qu'il lui avait donnée. Nous pouvons donc conclure en disant qu'Éphrem va beaucoup plus loin dans sa méditation du mystère de la Femme — ne serait-ce pas la un trait de son féminisme?(74) —, de sa maternité ainsi que dans l'exposition du mystère du disciple bien-aimé, image des vierges, confié lui-même à la Vierge dont Éphrem est l'un des meilleurs chanteurs, sinon le meilleur.

16, rue Faidherbe
91600 Savigny sur Orge
France
Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma - Italie

Pierre Yousif

le mystère de Jésus référence constante dans le cœur du théologien? Éphrem a-t-il pu connaître Origène, ou plutôt les deux mystiques puisent-ils à la source commune, le cœur du Christ sur lequel ils se reposaient? Si nous nous limitons à poser les questions, c'est que le problème des sources d'Éphrem est l'un des plus difficiles et le moins étudié jusqu'à présent. D'autre part, il ne faut pas oublier les divergences, surtout dans l'exégèse... Il faudrait une recherche globale qui établisse avant tout la date de l'arrivée de la pensée d'Origène en Orient, sa portée dans les milieux d'école, etc.

(74) On peut trouver d'autres éléments du féminisme d'Éphrem dans Brock, *The Luminous Eye* (*supra* n. 49); 140-44.

MIGUEL ARRANZ S.J.

La consécration du saint myron

(Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain) 10

Le présent article[1] a comme but l'étude des prières et du rite de la consécration du baume ou myron avec lequel, depuis le concile de Laodicée — depuis la fin du IVe siècle en tout cas —, on pratique chez les Byzantins l'onction post-baptismale (cf. *Les sacrements...:*

[1] Cf. notre EPILOGUE à *Les sacrements...: 9* (OCP 55, 1989, 61), où nous annonçons l'intention de continuer la série de nos travaux sur les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain non plus sous un titre général mais en donnant à chaque article un titre particulier, après lequel suivra entre parenthèses le titre général *Les sacrements...* avec le numéro d'ordre de l'article à l'intérieur de la série.

Sigles (Cf. OCP 1982,290; 1983,42 et 285; 1985,60; 1986,145; 1987,80):

ANS: Anselm STRITTMATTER, *The «Barberinum Sancti Marci» of Jacques Goar*, Ephemerides Liturgicae 47 (1933) 329-67: cf. BAR.

BAR: MS euchologium «S. Marcus»: Bibl. Vaticana: Barberini gr. 336: cf. ANS & OCP 1982,295.

BES: MS euchologium «Bessarion»: Bibl. Grottaferrata: Gb1: cf. STA & DMI 1054 & OCP 1982,290 & 314.

COI: MS euchologium «Stratîgios»: Bibl. Nat. Paris: Coislin gr. 213: cf. DMI 993 & DUN & OCP 1982,309.

DMI: A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgicheskikh rukopisej, khranjashchikhsja v bibliotekakh Pravoslavnago Vostoka*, II: Εὐχολόγια, Kiev 1901.

DUN: J. DUNCAN, *Coislin 213: Euchologe de la Grande Eglise*, dissertatio ad lauream PIO 1978: cf. COI.

EBE: MS euchologium: Ethn. Bibl. Panepist.: Athenae gr. 662: cf. TRE & OCP 1982,316.

EVO: M. ARRANZ, *Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin*, dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques.* (Bibl. Ephem. Liturg. Subsidia 14), Roma 1978, 31-75.

OCP 55 (1989) 317-338

8: OCP 1986,169), mais aussi — depuis le I[er] concile de Constantinople — l'onction de certaines catégories d'hérétiques convertis (cf. *Les sacrements*... *2*: OCP 1983,56), l'onction de réconciliation des apostats de la foi(2) ainsi que l'onction des empereurs byzantins(3).

GOA: J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*..., Venetiis 1730² (Graz 1970).

IST: Mikhail ARRANZ, *Istoricheskie zametki o chinoposledovanijakh Tainstv po rukopisjam Grecheskogo Evkhologija.* 3-j kurs, Leningradskaja Dukhovnaja Akademija 1979.

JAC: A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningr. gr. 226 (X[e] siècle)*, Le Muséon 78 (1965) 173: cf. POR.

MER: E. MERCENIER, *La prière des Eglises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947.

MEN: Π. ΜΕΝΕΒΙΣΟΓΛΟΥ, *Τὸ ἅγιον μύρον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ· ἰδίᾳ κατὰ τὰς πηγὰς καὶ τὴν πρᾶξιν τῶν νεωτέρων χρονῶν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, (Ἀναλέκτα Βλατάδων 14), Θεσσαλονίκη 1972.

PAP: Ν. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Ἀθῆναι* 1927.

PG: SYMEON Thessalonicensis, Opera, MIGNE PG 155.

POR: MS euchologium «Porfirij Uspenskij»: Gos. Publ. Bibl. (GPB): Leningrad gr. 226: cf. JAC & OCP 1982,300.

ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ῥώμη 1873.

SEV: MS euchologium Rumjantsev/Sevastianov gr. 474: Gos. Bibl. Len. (GBL): Moskva gr. 27: cf. OCP 1982,303.

SIN: MS euchologium Sinai gr. 959: cf. DMI 42 & OCP 1982,305.

STA: G. STASSI, *L'Eucologio Gb1 «Bessarione» di Grottaferrata*, dissertatio ad lauream PIO 1982: cf. BES.

TRE: Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I, Ἀθῆναι 1950: cf. EBE.

ZER: Σ. ΖΕΡΒΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Venetiis 1862² (Ἀθῆναι 1970).

Cf. autres travaux récents non considérés dans cet article: G. WAGNER, *La consécration du myron* (= A. M. TRIACCA et A. PISTOIA (éd.), «Les bénédictions et les sacramentaux dans la Liturgie». Conférences Saint-Serge: XXXIV semaine d'études liturgiques, Paris 23-26 juin 1987. Biblioth. Ephemer. Liturg. Subsidia 44), Roma 1988, 285-294; E. LANNE, *La bénédiction de l'huile*, (= ibidem) 165-180; F. YAKAN, *La consécration de l'huile pour la sanctification de l'autel*, (= ibidem) 309-339.

(2) Dans une prochaine série de travaux consacrés à la pénitence chez les Byzantins trouvera sa place la *Diataxis* ou règlement pour la conversion des apostats, attribuée par BES COI et EBE, ainsi que par les euchologes imprimés, au patriarche Méthode (842-846); ce rite aurait pu etre institué pour la réadmission dans l'Eglise des anciens iconoclastes, quoique rien n'empêche qu'on ait eu en vue aussi les chrétiens devenus manichéens ou musulmans. Les mss SEV et SIN ainsi que l'Euchologe Slave du Sinaï ne contiennent qu'une seule prière de réconciliation, entrée plus tard dans le rite du patriar-

Les Byzantins n'oignent ni les évêques ni les prêtres lors de leur ordination, comme font les Latins. Ils employent cependant le saint myron comme ces derniers pour la consécration des églises(4) et de certains objets liturgiques.

La consécration du myron a été l'objet d'une thèse doctorale présentée à l'Université de Thessalonique en 1972 par l'alors archimandrite et actuel métropolite de Suède, Pavlos Menevisoglou: *Le saint chrême dans l'Eglise Orthodoxe Orientale, surtout d'après les sources et la pratique du Patriarcat Oecuménique dans les temps modernes*(5).

---

che Méthode; cf. EVO (71) et M. ARRANZ, *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï*, dans *Christianity among the Slaves. The Heritage of Saints Cyril and Methodius.* (Acts of the Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius: Rome, October 8-11, 1985. OCA 231), Roma 1988,40-42. La Diataxis de Méthode selon BES (suivi par ROM) possède trois règles pénitentielles en vue de l'admission à la communion des différentes catégories d'apostats et quatre prières, mais elle ne contient pas de rite d'onction. COI EBE ont déjà six prières et une onction; ce même ensemble de six prières et d'une onction se trouve aussi dans GOA ZER et PAP, qui cependant modifient dans un sens rigoriste (se fondant sur un canon de Basile, non considéré par Méthode) la troisième règle d'admission — ou plutôt, de non-admission —, à la communion de l'adulte devenu apostat par sa volonté; le tout, malgré les additions survenues, continue à etre attribué au même patriarche Méthode.

(3) Cette onction qui ne se trouve dans aucun des rites de couronnement, H1), des mss BAR SIN BES COI EBE, ne daterait d'après G. OSTROGORSKIJ (*Evolutsija vizantijskogo obrjada koronovanija*, dans *Vizantija, Iuzhnye slavjane i drevnjaja Rus', Zapadnaja Evropa*, Moscou 1973,33), que de 1208, du temps de l'empereur Théodore I Lascaris de Nicée; elle aurait été introduite pour imiter l'onction latine de Baudouin, qui avait eu lieu en Sainte-Sophie l'année 1204 selon le rite franco-romain. L'interprétation théologique du rite donnée par SYMEON de Thessalonique (PG 155,353) est fort différente de celle des auteurs russes, qui eux ont voulu y voir une seconde étape du sacrement de confirmation, propre a l'empereur élu et couronné de Dieu; cf. K. NIKOL'SKIJ, *Posobie k izucheniju Ustava Bogosluzhenija Pravoslavnoj Tserkvi*, S.-Pétersbourg 1907[7], 686; cf. EVO 66, IST 66 et aussi M. ARRANZ, *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et (des tsars) de Moscou*, dans *Roma, Costantinopoli, Mosca (Da Roma alla terza Roma*, Documenti e Studi 1, Università «La Sapienza»), Napoli 1984, 413.

(4) Cf. V. RUGGIERI, *Consacrazione e dedicazione di chiesa secondo il «Barberinianus graecus 336»*, OCP 54, 1988, 79-118; sp. 88.

(5) Cf. MEN. Nous avons déjà cité ce remarquable ouvrage dans OCP 1986,176 (note 54), avec une sévérité probablement excessive puisque somme

L'auteur divise son ouvrage en quatre grands chapitres: les éléments composant le myron, sa consécration, son emploi et le droit de le consacrer. Fidèle à l'énoncé de sa thèse, il consacre la plus grande partie du travail aux documents plus récents, ceux des siècles XVII et XVIII, et surtout XIX et XX. Ici il accomplie une besogne exceptionnelle: personne d'autre n'aurait pu fouiller avec tant de diligence et compétence les archives du Phanar que l'alors secrétaire du Saint-Synode du Patriarcat Oecuménique. La partie correspondante aux premiers siècles ne sera traitée que *per summa capita*, car on manque de documents, quoique l'auteur se promet d'y revenir dans une prochaine édition de son livre. Le Moyen Âge sera étudié avec plus de détail, quoique en étroite dépendence des manuscrits publiés pas Goar, mais, puisque ces mss — grâce aux microfilms — sont maintenant à la porté de tous, cet aspect de la question pourra aussi être revu dans la nouvelle édition.

Le but du présent travail, dans la ligne de nos articles précédents et sans prétendre supérer la recherche de P. Menevisoglou, est justement de contribuer à éclaircir quelque problème de texte par l'étude directe des manuscrits de l'ancien Euchologe constantinopolitain.

Le Typikon de la Grande-Eglise malheureusement ne s'étend pas trop sur la consécration du saint myron; malgré l'abondance de rubriques pour le Jeudi Saint, il ne dédie qu'une simple phrase à notre office: Καὶ γίνεται λειτουργία τελεία καὶ εὐχὴ τοῦ μύρου ἤγουν ἡ ποίησις(6). Ainsi nous ne disposons d'autres données que de celles de l'Euchologe lui-même. Nous nous servirons des mêmes manuscrits employés dans nos articles antérieurs (cf. sigles au début). Nous continuons à donner la priorité aux mss qui d'après nous représentent de façon plus sûre la liturgie de Constantinople de la période qui va de la fin de l'iconoclasme (843) à l'occupation de la ville par les Latins (1204): les mss BES et EBE (même si celui-ci est probablement postérieur), car c'est de la rédaction présentée par ces mss que semble dépendre celle de l'Euchologe imprimé, depuis les premières éditions de Venise au XVIe siècle jusqu'à nos jours.

---

toute les mérites du travail compensent largement quelque partielle déficience, due à une trop grande confiance dans la toujours indispensable mais très dangereuse édition de l'Euchologe de Goar.

(6) J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, II, (Orientalia Christiana Analecta 166) Roma 1963,76.

Nous nous servirons aussi de deux mss plus anciens, BAR et SIN, qui présentent un texte presque identique des prières et — ce qui est plus remarquable — des rubriques; ceci est pour nous une garantie de nous trouver devant une rédaction archaïque du rite, plus proche a priori de sa forme primitive; mais nous continuons à faire noter que même si la plupart des éléments de BAR, et une bonne partie de ceux de SIN, doivent etre considéres comme constantinopolitains, l'ensemble du contenu de ces deux codex semble plutôt d'origine périphérique(7).

Malhereusement COI sera absent de notre travail car les feuillets correspondant à cet office ont été perdus; d'après l'index du début du volume la confection du myron aurait dû se trouver entre les actuels ff. 23/24, après les autres rites du Jeudi Saint (dans la première lacune du codex indiquée dans OCP 1981, 311, et non dans la seconde, après les rites baptismaux — qui eux aussi manquent —, où par erreur nous avons écrit B8 plutôt que B7: car il s'agit bien de la tonsure (cf. DUN 32 et 39).

Dans le même cas se trouvent SEV et POR, qui pourraient ne jamais avoir possedé notre rite, ce qui semble sûr pour POR — euchologe presbytéral — et seulement probable pour SEV à qui manquent de nombreux feuillets.

Il n'existe pas dans la tradition orthodoxe ancienne beaucoup de commentaires sur la consécration du myron; si Syméon de Thessalonique lui a dédié maintes pages de son *Dialogue* (PG 155, 205 & 240), Cabasilas par contre, comme remarque MEN (p. 60, note 2), tout en consacrant dans son *De vita in Christo*, un grand espace aux sacrements de l'initiation (PG 150, 493-726), reste muet sur notre rite.

Nous sommes d'avis que, vu les difficultés d'interprétation du rite sacramentel de l'onction post-baptismale des Byzantins, — à

(7) Un manuscrit qui pour ce qui est des rubriques de la consécration du myron semble dépendre de la tradition de BAR et de SIN est le Bodl. Auct. E. 5.13, qui a été au XIIe siècle l'euchologe du monastère studite du Saint-Sauveur de Messine. Nous devons cette information, parmi d'autres aussi pertinentes, à la diligence de Stefano PARENTI que nous remercions bien sincèrement, même si dans cet article nous nous limiterons comme d'habitude à citer nos manuscrits «constatinopolitains», ne faisant recours à d'autres que dans des cas exceptionnels. Cf. A. JACOB, *Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5.13*, Bulletin de l'Institut Belge de Rome 50, 1980, 283-364; cf. aussi OCP 1982, 108, note 44.

cause de son introduction tardive et de l'absence de commentaires spécifiques des Pères —, c'est de l'étude du texte des prières de la consécration du saint-chrême ou myron lui-même qu'il faudrait démarrer en vue d'une réflexion théologique.

Nous diviserons notre travail en deux parties comme fait l'Euchologe lui-même:

I: Prières de consécration du myron au cours de la liturgie eucharistique du Jeudi Saint.

II: Eléments qui constituent le myron et eventuels rites de préparation de ce myron. Seul BAR parmi nos mss possède cette section; elle se retrouvera dans les éditions, où les 13 composants du myron de BAR augmenteront de plus en plus jusqu'aux 57 du rite actuel, ainsi que les opérations de préparation se compliqueront en proportion.

I: RUBRIQUES ET PRIERES DE LA CONSÉCRATION DU SAINT MYRON

Ordo B8):

Rubrique A: BES EBE:

Prière pour la confection du myron qui a lieu le (saint et) grand jeudi: *Au moment d'apporter les saints dons à la divine table l'archiprêtre apporte aussi l'alabastre du myron et le place près de la patène du côté gauche, et après que l'on a proclamé*: Et que soient les miséricordes (de ⟨notre⟩ grand Dieu), *sans faire l'ouverture des portes, tandis que le diacre qui est sur l'ambon garde silence, et après que l'archidiacre aura dit dans le sanctuaire*: Soyons attentifs, *l'archevêque monte sur la marche ⟨de l'autel⟩ et ayant signé trois fois le myron, descend, s'incline et dit*:

Rubrique B: BAR SIN:

Prière ou confection du myron faite seulement par l'évêque le saint jeudi de la grande semaine: *Ayant célébré par ordre toute la sacrée liturgie, lorsqu'on apporte les saints dons à la divine table, est apporté au devant par un presbytre le myron et celui-ci aussi est déposé sur la sainte table à côté de la première patène du côté gauche, et l'évêque fait toute la sainte anaphore jusqu'à ce qu'on proclame*: Et que soient les miséricordes de notre grand Dieu et Sauveur. *Après l'*Amen, *on ne fait ni l'ouverture des portes, ni le diacre qui est sur l'ambon commence à faire la prière ⟨litanique⟩ du milieu ⟨de la liturgie⟩, mais lorsqu'on a fait silence, l'évêque se relève, et après que l'achidiacre aura dit dans le divin sanctuaire*: Soyons attentifs, *il monte la marche du divin autel, signe trois fois le myron et descend de nouveau et en s'inclinant commence la prière ainsi*:

Ordo B8) Rubriques:

BES 70 (STA 64); EBE 95; BAR 252 (cf. GOA 503, ANS 148); SIN 120 (DMI 59: perperam remittit ad GOA 503); (cf. GOA 501, ZER 156, ROM 325, PAP 115; MER II/2, 157):

Rubrique A: BES EBE:

Εὐχὴ ἐπὶ ποιήσει μύρου γινομένη τῇ(1) *μεγάλῃ ε'· Εἰσαγομένων τῶν ἁγίων δώρων ἐν τῇ θείᾳ τραπέζῃ εἰσάγεται ὑπὸ τοῦ πρωτοπρεσβυτέρου τὸ ἀλάβαστρον τοῦ μύρου καὶ τίθεται πλησίον τοῦ δίσκου ἐν τῷ εὐωνύμῳ μέρει καὶ μετὰ τὸ ἐκφωνῆσαι τό* Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη...,(2) *μὴ γινομένης τέως τῆς τῶν πυλῶν ἀνοίξεως ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐν τῷ ἄμβωνι διακόνου σιγῶντος, τοῦ ἀρχιδιακόνου ἐν τῷ ἱερατείῳ λέγοντος·* Πρόσχωμεν, *ἀνέρχεται ὁ ἀρχιεπίσκοπος*(3) *εἰς τὴν κρηπῖδα καὶ σφραγήσας τρίτον τὸ μύρον κατέρχεται καὶ κλινόμενος ἄρχεται·*

1 ἁγίᾳ καί ad EBE. 2 τοῦ μεγάλου Θεοῦ ad EBE. 3 ἀ.: ἀρχιερεύς EBE.

Rubrique B: BAR SIN:

Εὐχὴ ἤγουν ποίησις μύρου γινομένου τῇ ἁγίᾳ πέμπτῃ τῆς μεγάλης ἑβδομαδος(1) *ὑπὸ μόνου*(2) *ἐπισκόπου· Γινομένης ἀκολούθως πάσης τῆς ἱερᾶς λειτουργίας καὶ εἰσαγομένων τῶν ἁγίων δώρων ἐν τῇ θείᾳ* / BAR 253 / *τραπέζῃ εἰσάγεται*(3) *σὺν αὐτοῖς ἔμπροσθεν ὑπὸ*(4) *πρεσβυτέρου καὶ τὸ μύρον καὶ ἀποτίθεται καὶ αὐτὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ*(5) *τραπέζῃ πλησίον τοῦ πρώτου δίσκου ἐξ εὐωνύμων καὶ ποιεῖ πᾶσαν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ὁ ἀρχιερ⟨εὺς⟩ ἕως τοῦ ἐκφωνῆσαι·* Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν...(6) *Μετὰ δὲ τὸ* Ἀμήν, *οὔτε τῶν πυλεώνων τέως ἡ ἄνοιξις γίνεται οὔτε ὁ διάκονος ἄρχεται ὁ ἀνελθὼν ἐν τῷ ἄμβωνι ποιῆσαι τὴν μέσην εὐχὴν ἀλλὰ σιωπῆς οὔσης ἀνίσταται ὁ ἀρχιερεὺς καὶ τοῦ ἀρχιδιακόνου*(7) *ἐν τῷ θείῳ ἱερατείῳ λέγοντος·* Πρόσχωμεν, *ἀνέρχεται εἰς τὴν κρηπῖδα τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου καὶ σφραγίζει τὸ μύρον τρίτον*(8) / BAR 254 / *καὶ πάλιν κατέρχεται καὶ*(9) *κλινόμενος ἀπάρχεται*(10) *τῆς εὐχῆς οὕτως·*(11)

1 τ.μ.ἑ. om SIN. 2 τοῦ ad SIN. 3 ε.: ἄγεται GOA. 4 τοῦ ad SIN. 5 ἁ.: θείᾳ GOA. 6 Σ.ἡ.: Πατρός GOA 503: τ.μ.θ.κ.Σ.ἡ. om SIN. 7 ἀ.: διακόνου SIN. 8 τρὶς GOA. 9 κ. om GOA. 10 ἄρχεται GOA. 11 τὴν εὐχὴν λέγειν SIN.

Prière [B8: 1]: BES EBE BAR SIN (ROM MER):

1 Seigneur de la pitié
2 et Père des lumières par qui tout don excellent
et toute grâce parfaite est donnée = cf. Jac 1,17:
3 accorde à nous indignes la grâce pour le service
de ce grand et vivifiant mystère,
4 comme tu la donnas à Moïse ton servant fidèle
5 et à ton serviteur Samuel
6 et à tes saints apôtres;
7 et envoie sur ce myron ton tout saint Esprit
8 et fais de lui un chrême royal,
9 un chrême spirituel,
10 protecteur de vie,
11 sanctificateur des âmes et des corps,
12 huile d'allégresse,
13 anticipé dans la Loi,
14 éclatant de lumière dans le Noveau Testament:
15 avec lui furent oints les prêtres et les grand-prêtres, les prophètes et les rois (*GOA ZER PAP omettent* «et les rois»),
16 avec lui toi-meme tu oignis tes saints apôtres, (*GOA ZER PAP omettent tout le n. 16*)
17 et tous ceux qui par le moyen du bain de la renaissance
sont nés de nouveau par eux,
18 et en suite par les évêques et les presbytres jusqu'a ce jour.
19 Oui, Maître Dieu Tout-Puissant,
20 fais de lui, par la visitation de ton adorable et saint Esprit,
21 un vêtement d'incorruptibilité
22 et un sceau apportant la perfection,
23 qui imprime sur ceux qui ont reçu le bain divin
la sainte appellation de ton nom
et (de celui) de ton Fils unique et du Saint-Esprit,
24 afin qu'ils soient reconnaissables à ta vue
comme tes familiers et citoyens, tes serviteurs et servantes,
25 sanctifiés dans l'âme et dans le corps,
26 débarrasés de toute malice
27 et rachetés de tout péché
28 par le revêtement de l'habit de ta pure gloire;
29 et qu'ils soient reconnus par ce saint signe de la part
des saints anges et archanges et de toute force céleste;

Prière [B8: 1]:

BES 70 (STA 64); EBE 95; BAR 254 (cf. GOA 503, ANS 149); SIN 120v; (cf. GOA 502, ZER 157, PAP 115; cf. ROM et MER II/2, 159 juxta BES):

[B8: 1]: Κύριε τοῦ ἐλέους(1) καὶ Πάτερ(2) τῶν φώτων παρ᾽οὗ πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον δίδοται· παράσχου ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις χάριν εἰς τὴν(3) διακονίαν τοῦ μεγάλου τούτου καὶ ζωοποιοῦ μυστηρίου ὡς ἔδωκας Μωϋσεῖ(4) τῷ πιστῷ σου θεράποντι καὶ τῷ δούλῳ σου Σαμουὴλ καὶ τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις καὶ κατάπεμψον τὸ πανάγιον σου Πνεῦμα ἐπὶ τοῦτο τὸ μύρον καὶ(5) ποίησον αὐτὸ χρίσμα βασιλικόν. χρίσμα πνευματικόν. ζωῆς φυλακτήριον. ἁγιαστικὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων. ἔλαιον ἀγαλλιάσεως. τὸ προοδεῦσαν μὲν ἐν Νόμῳ, ἐκλάμψαν δὲ ἐν Καινῇ Διαθήκῃ. ἐν ᾧ ἐχρίσθησαν(6) ἱερεῖς τε καὶ ἀρχιερεῖς / BES 70 v / προφῆται καὶ βασιλεῖς(7) δι᾽οὗ καὶ αὐτὸς(8) ἔχρισας τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους(9) καὶ πάντας τοὺς διὰ λουτροῦ(10) παλιγγενεσίας ὑπ᾽αὐτῶν καὶ τῶν καθ᾽ἑξῆς ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων ἀναγεννηθέντας(11) ἕως τῆς(12) σήμερον· ναὶ Δέσποτα Θεὲ Παντοκράτορ· ἀνάδειξον αὐτὸ τῇ(13) ἐπιφοιτήσει τοῦ προσκυνητοῦ καὶ ἁγίου(14) σου Πνεύματος ἔνδυμα ἀφθαρσίας καὶ(15) σφραγῖδα τελειοποιόν ἐντυποῦσαν τοῖς(16) τὸ θεῖον σου λουτρὸν δεχομένοις(17) τὴν ἁγίαν(18) σου ὀνομασίαν καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου(19) Πνεύματος(20) εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἐνώπιον σου ἐπιγνωστοὺς(21) οἰκείους σου(22) καὶ πολίτας. δούλους σου καὶ παιδίσκας. ἡγιασμένους ψυχῇ καὶ σώματι. ἀπηλλαγμένους πάσης κακίας καὶ(23) πάσης ἁμαρτίας λελυτρωμένους(24) τῇ περιβολῇ τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀχράντου(25) σου δόξης. ἐπιγινώσκεσθαι δὲ(26) διὰ τῆς ἁγίας σου ταύτης σημειώσεως ὑπὸ(27) ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ὑπὸ πάσης ἐπουρανίου δυνάμεως καὶ φοβεροὺς πᾶσιν ὑπάρχειν τοῖς πονηροῖς καὶ ἀκαθάρτοις πνεύμασιν(28) ἵνα ὦσι σοὶ(29) λαὸς(30) περιούσιος. βασίλειον / BES 71 / ἱεράτευμα. ἔθνος ἅγιον. ἐσφραγισμένοι(31) διὰ τοῦ ἀχράντου σου μύρου(32) τούτου καὶ ἔχοντες(33) τὸν Χριστόν σου ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν(34) εἰς κατοικητήριον σου τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός ἐν ἁγίῳ Πνεύματι.(35) Ὅτι ἅγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ ἐν(36) ἁγίοις ἐπαναπαύῃ(37) καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀνα⟨πέμπομεν⟩(38).

1 σου ad BAR. 2 Π: Πατὴρ BAR GOA ZER ROM PAP: πάντων SIN. 3 τ. om BES. 4 Μωσεῖ BES. 5 κ. omm GOA ZER ROM PAP. 6 ἐ.: ἔχρισαν GOA ZER PAP. 7 π.κ. β.: προφήτας

30 et qu'ils soient redoutables aux esprits mauvais et impurs,
31 et qu'ainsi ils deviennent pour toi un peuple supérieur,
32 un sacerdoce royal,
33 une race sainte;
34 signés par ton pur myron,
35 et possédant dans leurs cœurs ton Christ
36 pour ta demeure, Dieu le Père, dans le Saint-Esprit
pour les siècles. (*En se redressant il proclame*:)
D Parce que tu es saint, ô notre Dieu, et dans les choses saintes
tu te reposes, et à toi nous rendons gloire:
au Père et au Fils et au Saint-Esprit,
(maintenant et toujours et dans les siècles des siècles).
(*Le peuple*:) Amen.

Prière [B8: 2]: BES EBE BAR SIN:

(*Et après l'*Amen, *l'évêque dit*:) Paix à tous.
(*Et une fois que l'archidiacre a dit*:) (Inclinez vos) têtes,

le célébrant prie:

1 Devant toi, ô Dieu et roi de tous,
nous avons incliné la nuque de notre cœur,
2 en rendant grâces en raison de ce que
3 étant nous indignes
4 tu t'es digné de nous faire ministres de ces divins mystères,
5 et nous proclamons (en proclamant BES) ta pitié
qu'abondamment tu as versé sur nous,
6 nous supplions de recevoir de toi la sanctification
comme baume (myron) sur la tête,
7 parce que baume répandu est le nom (donné) à ton Fils unique
le Christ notre Dieu,
8 dans lequel est parfumé le monde entier,
tant visible qu'invisible.
D Et à toi convient de la part de tous l'adoration
et l'action de grâces: au Père et au Fils et au saint-Esprit,
maintenant et toujours (et dans les siècles des siècles). (Amen).

GOA ZER PAP. 8 αὐτόν BES: αὐτούς BAR SIN. 9 δι᾽οὗ... ἀποστόλους omm GOA ZER PAP. 10 τῆς ad SIN. 11 ἀναγεννηθέντων EBE: ἀναγεννηθέντες SIN. 12 ἕ.τ.: ἐν τῇ SIN: τ. om ROM. 13 σῇ ad SIN. 14 π.κ.α.: α.κ.π. EBE GOA ZER ROM PAP. 15 κ. om SIN. 16 ἐ.τ.: ἐνδύσης αὐτούς -sic- SIN. 17 δ.: ὑποδεχομένους SIN. 18 ἀ.: θείαν EBE GOA ZER ROM PAP. 19 σου ad EBE. 20 ἀ.Π.: Π.σου τοῦ ἀ. SIN. 21 ἐ.: ἐπιγνώστας SIN: γνωστούς GOA ZER ROM PAP. 22 σ. omm GOA ZER ROM PAP. 23 π.κ.κ. om SIN. 24 δέ ad SIN. 25 ἀ.: ἀφάτους SIN: ἀφθάρτου BAR. 26 δ. omm BAR GOA ZER PAP. 27 τῶν add GOA ZER ROM PAP. 28 π.: δαίμοσιν GOA ZER ROM PAP. 29 σ. omm GOA ZER ROM PAP. 30 λ.: λαούς GOA. 31 ἐσφραγισμένους GOA. 32 μ.: μυστηρίου GOA ZER PAP. 33 ἕ. omm GOA ZER ROM PAP. 34 φέρωσιν add ZER ROM PAP. 35 εἰς τούς αἰώνας add BES ROM, Ἐκφω. ad BES in margine 36 ἐ. om EBE. 37 κ.ἐ.ἀ.ἐ. om BES. 38 ἀ. ad BAR, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ad EBE, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ad GOA ZER ROM PAP. Ὁ λαός· ad EBE, Ἀμήν add EBE GOA ZER ROM PAP.

Prière [B8: 2]:

BES 71 (STA 64); EBE 96v; BAR 258 (cf. GOA 503, ANS 150); SIN 122; (GOA 502, ZER 158, ROM 326, PAP 116; MER II/2, 160):

(1) Εἰρήνη πᾶσι.(2) Τὰς κεφαλάς. (3) *Ὁ ἱερεὺς εὔχεται·*(4)

[B8: 2]: Σοὶ τῷ Θεῷ τῶν ὅλων καὶ βασιλεῖ τὸν αὐχένα τῆς καρδίας εὐχαριστοῦντες ἐκλίναμεν ἀνθ᾽ὧν ἀναξίους(5) ὄντας ἡμᾶς διακόνους γενέσθαι τῶν θείων σου τούτων κατηξίωσας(6) μυστηρίων καὶ τὸν ἔλεον σου(7) κηρύττοντες(8) ὃν εφ᾽ἡμᾶς πλουσίως ἐξέχεας δέξασθαι παρὰ σοῦ τὸν ἁγιασμὸν(9) ὡς μύρον ἐπὶ κεφαλῆς ἱκετεύομεν διότι μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομα τῷ μονογενεῖ σου Υἱῷ Χριστῷ(10) τῷ Θεῷ ἡμῶν ἐν ᾧ σύμπας(11) ὁ(12) κόσμος εὐωδιάζεται ὅσος ὁρατὸς καὶ ὅσος ἀόρατος. Καὶ πρέπει σοὶ ἡ(13) παρὰ πάντων προσκύνησις καὶ εὐχαριστία(14) τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεί(15).

1 Καὶ μετὰ τό. Ἀμὴν λέγει· praem BAR SIN, ὁ ἀρχιερεύς ad SIN EBE. 2 Καὶ τοῦ ἀρχιδιακόνου λέγοντος· ad EBE BAR: Ὁ διάκονος· SIN. 3 ὑμῶν ad EBE: ἡμῶν BAR (cf. perperam GOA). 4 ὁ.ἱ.ε.: Ἐπεύχεται ὁ ἀρχιερεύς EBE: Ἐπεύχεται ὁ ἱερεὺς καὶ λέγει BAR: Ὁ ἀρχιερεύς ἐπεύχεται SIN. 5 ἀξίους ROM. 6 τ.κ. om EBE. 7 σ. omm GOA ZER PAP. 8 κηρύττομεν EBE GOA ZER ROM PAP. 9 π.σ.τ.ἁ.: τ.ἁ.π.σ. GOA ZER ROM PAP. 10 Χ. om

Rubrique A: BES EBE:

Et alors on donne l'ordre de dire (la synaptie) à celui qui se trouve sur l'ambon, et a lieu l'ouverture des portes, et l'évêque complète la suite de la proscomidie(8).

Rubrique B: BAR SIN:

*Et après l'*Amen, *a lieu l'ouverture des portes, et le diacre ayant commencé la synaptie moyenne, le célébrant s'incline de nouveau et continue en complétant la suite de la divine proscomidie.*

* * *

Ces prières ont été en vigueur au Patriarcat de Constantinople jusqu'en 1912, lorsqu'une nouvelle ἀκολουθία ou ordo a été publiée et aussitôt célébrée par le patriarche Joachim III; entre autres changements mineurs le nouveau rite comporte un nouveau texte pour les deux prières traditionnelles:

[B8:1] est remplacée par la 2e prière de l'Euchologe chipriote connu comme Allatianum (cf. GOA 504) qui est le ms Barberini 390 (ff. 7-10) de l'an 1576-6(9), où il n'y a pas d'allusion aux personnages de l'A.T. ni aux apôtres, mais dont la partie déprécative reste assez proche du texte ancien;

[B8:2] est mutilée de sa seconde partie, où l'on parlait du nom du Christ répandu et parfumant le monde; les deux prières sont maintenant dites à genoux et en secret pendant le chant du Κύριε ἐλέησον. On mélange l'ancien myron au nouveau, etc.

Cette réforme a été l'œuvre d'une commission spéciale dont le chartophylax M. Gédéon semble avoir joué un rôle important(10). Cf. la description du nouveau rite: MEN 107; le rituel lui-même (prières et rubriques): MEN 243; l'office complet: MEN 235.

(8) La proscomidie (oblation) dans l'anciene Euchologe correspond soit très précisément à l'anaphore ou «prex eucharistica», soit plus généralement — comme c'est le cas ici — à toute la liturgie des fideles. C'était la même chose dans la littérature ancienne: cf. J. MOSCHUS, *Le pré spirituel*, (Sources Chrétiennes 12) 64, où au grand étonnement de l'éditeur du texte, M.-J. Rouët de Journel, on parle de la consécration eucharistique pendant la récitation de la proscomidie; pour Rouët de Journel la «proscomidie» était «le rite préparatoire de la messe» (la «proskomidija» des Russes ou «prothesis» des Grecs). Une lecture plus posée du même texte aurait permis toutefois à notre éditeur l'identification de la proscomidie avec l'anaphore.

SIN. 11 σ.: σοὶ πᾶς BAR. 12 σ.ό.: ὁ σύμπας SIN. 13 ἡ om SIN. 14 Καὶ πρέπει... εὐχαριστία: Σὺ γὰρ προσκυνητὸς ὑπάρχεις καὶ δεδοξασμένος καὶ σοὶ τὴν δόξαν EBE GOA ZER ROM PAP, καὶ προσκύνησιν add GOA ZER ROM PAP, ἀναπέμπομεν add EBE GOA ZER ROM PAP. 15 ν.κ.ἀ. om EBE, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων add BAR GOA ZER PAP, Ἀμήν add BAR ZER PAP.

Rubrique A: BES EBE:

Καὶ τότε δίδωσι καιρὸν τῷ ἐν τῷ ἄμβωνι εἰπεῖν καὶ γίνεται τῶν πυλῶν ἡ(1) *ἄνοιξις καὶ προσαναπληροῖ ὁ ἀρχιερεὺς τὰ ἑπόμενα τῆς θείας προσκομιδῆς.*

1 ἡ. om STA.

Rubrique B: BAR (cf. GOA 503 perperam) SIN:

Καὶ μετὰ τό· Ἀμήν, *τότε*(1) *γίνεται τῶν πυλεώνων ἡ ἄνοιξις καὶ τοῦ διακόνου τῆς μέσης*(2) *ἀρχομένου κλίνεται πάλιν ὁ ἱερεὺς*(3) *καὶ ἐπάγει προσαναπληρῶν*(4) *τὰ ἑπόμενα*(5) *τῇ θείᾳ προσκομιδῇ*(6).

1 τ. om SIN. 2 εὐχῆς ad SIN. 3 ἱ.: ἀρχιερεύς SIN. 4 π.: προσαναπληρῶς SIN. 5 ἑ.: ἐπαγόμενα SIN. 6 τ.θ.π.: τῆς θείας προσκομιδ. SIN.

= Sequitur in BES EBE denudatio et lotio altaris et postea lotio pedum, in BAR vero renunciatio Satanae a catechumenis in magna feria VI: B4/II (cf. OCP 1984), in SIN tamen cheirotonia higoumeni: A8.

(9) Cf. A. Jacob, *Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane*, Didaskalia 4 (1974) 169-173.

(10) M. Γεδεων, *Τὸ ἅγιον Μύρον*, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 23 (1903) 165-75 et du même, *Περὶ τοῦ ἁγίου Μύρου γνώσεις χρήσιμοι τοῖς πιστοῖς*, Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου 1912.

II: ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DU MYRON SELON BAR

N.B.: Nous faisons précéder par un astérisque les composants de BAR qui se retrouvent dans le myron constantinopolitain actuel selon la description de L. Petit et de P. Menevisoglou (cf. infra); par un petit trait ceux qui ne s'y trouvent pas; entre parenthèses les composants actuels qui pourraient correspondre à ceux de BAR. Cf. dans GOA 516 la traduction latine ou française de certains des élements[11].

Préparation du nard:

1. * Pour 10 livres d'huile:
2. * κυπέριν = cyperus rotundus = souchet: 1,50 livres,
3. – ἶριν = gladiolus = glaïeul (GOA): 1,00 livre,
   (* iris florentina = racine de violette),
4. – ῥάσδον = (* ἑλένιον = inula campana = aulnée: GOA): 0,50 livre,
5. – ἀσπάλαθος = genista acanthoclada = genêt: 0,25 livre:

il faut couper tout cela en petits morceaux de la grandeur d'un caillou et laisser le tout tremper ensemble dans l'eau dans une marmite polie pendant deux jours, et après cela verser l'huile dedans pour faire tremper le tout et laisser cuire toute la journée.

[11] Tout en nous inspirant dans GOA pour la lecture des difficiles abbréviations de BAR, nous avons corrigé certaines interprétations de cet auteur d'après le ms Napoli Bibl. Naz. II-C-21 du XII[e] siècle (curieux «pontifical» de Bova en Calabre, contenant les rites soit byzantins que romains, ceux-ci traduits en grec, propres de l'évêque); ce ms contient le même rite que BAR mais avec les abbréviations développées; sa lecture correspond au Glossarium de C. Du Change (*Notae*, 8). Cf. aussi *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs*, vol. VIII (Bruxelles 1932) p. 19: «Alchemica signa digessit et explanavit C. O. Zuretti», cf. dans le même Catalogue, vol. II (Bruxelles 1927) 39-59: «Les manuscrits italiens décrits par O. C. Zuretti»: le ms Firenze Bibl. Laurenziana 86,16 (a.D. 1492). Nous devons ces informations à Stefano Parenti.

BAR 251 (GOA 509, ANS 174); cf. ms Napoli Bibl. Naz. II-C-21; (cf. GOA 508, ZER 159, ROM 327, PAP 117; MER II/2, 154):

Σκευὴ τοῦ νάρδου·

Εἰς τὰς 10 ⟨λίτρας⟩ τοῦ ἐλαίου·
κυπέριν ⟨λίτρας⟩ 1,5 (1 GOA)
ἶριν ⟨λίτραν⟩ 1
ράσδον ⟨λίτραν⟩ 0,5? (1,50 selon Napoli)
ἀσπαλαθᾶ ⟨λίτραν⟩ 0,25? (1 GOA) (4 selon Napoli):

χρὴ δὲ ταύτα κόπτεσθαι λεπτὰ ὡς ἐπὶ ψηφίου μέτρου, καὶ ἀποβρέχειν εἰς ὕδωρ ὁμοῦ ἡμέρας δύο εἰς κάκαβον γανωτόν, καὶ μετὰ τοῦτο εἰσέρχεσθαι τὸ ἔλαιον εἰς τὸ αὐτὸ ἀποβρέχεσθαι, καὶ ἑψεῖσθαι (1) δι᾽ὅλης τῆς ἡμέρας.

Ἕψησις (2) δευτέρα·

ἀμῶμιν ⟨λίτραν⟩ 1		
ξυλοκαρεόφυλλον	⟨οὐγγίας⟩	8
μυροβάλανον	⟨οὐγγίας⟩	6
κάσσαμον	⟨οὐγγίας⟩	6
κασσίαν	⟨οὐγγίας⟩	6
τερεμήνθην (τερεβήνθην GOA)	⟨οὐγγίας⟩	2
σμύρναν	⟨οὐγγίαν⟩	1
βάλσαμον καλόν	⟨οὐγγίας⟩	2,5 (2 GOA).

ταῦτα ὁμοίως τοῖς ἄνω ἀπόβρεχε· καὶ ἕψησον (3) ἐκτὸς (4) τῆς τερεμήνθης (5) καὶ τῆς σμύρνης καὶ τοῦ βαλσάμου· ταῦτα γὰρ προεψοῦνται (6).

1 ἡψεῖσθαι BAR. 2 Ἤψησις BAR. 3 ἥψησον BAR. 4 ἔξο GOA. 5 τερεβήνθης GOA. 6 προηψοῦνται BAR.

Deuxième cuisson:

6. * ἄμωμον = cyssus vitiginea = amome: 1,00 livre,
7. – ξυλοκαρεόφυλλον =
   (* καρυόφυλλα = girofle: 8 onces (1 once = 1/12 livre),
8. * μυροβάλανον = myrobalan ou myrobolan: 6 onces,
9. – κασσαμον = cangamum? =
   (* καρδάμωμον μικρόν = petit cardamome?): 6 onces,
10. * κασσία μέλαινα = cassia nigra = casse-noire: 6 onces,
11. * τερέβινθος (* βενετική?) = thérébinthe: 2 onces,
12. * σμύρνα = balsamodendron myrrha = myrrhe: 1 once,
13. * βάλσαμον (βαλσαμελαίον) = huile de baume: 2,5 onces
    (* ξυλοβάλσαμον = amyris gileadensis = bois de baume)
    (* καρποβάλσαμον = fruit du baumier):

(on laisse) tremper également ces choses avec ce qu'on a dit plus haut et (on) les fait bouillir, sans le thérébinthe ni la myrrhe ni le baume, qui doivent avoir bouilli auparavant.

* * *

Nous n'avons pas beaucoup de renseignements sur la composition du myron dans l'antiquité; le Pseudo-Denys au Ve siècle(12) semble avoir été le premier à dire que le myron est un ensemble de substances odorantes, sans dire lesquelles. Syméon de Thessalonique au XVe siècle(13) dira que le myron est composé d'huile et de substances odorantes sans plus. Ainsi c'est BAR le premier document à donner la liste des composants du myron(14); GOA 510 rapportera un document prescrivant 32 composants(15); dans GOA 509 (& 580?) on trouve la liste d'éléments prescrits par l'édition de l'Euchologe de 1638 et de 1803: 39 composants(16); le MS Synod. Moscou gr. 328 prévoit 49 composants et 4 différentes coctions(17); en suivant les MSS de 1856 & 1865 (du patriarche Sophrone III) on arrive

(12) PG 3, 369-584, MEN 31.
(13) PG 155, 205 & 240, MEN 32.
(14) MEN 33.
(15) MEN 34.
(16) Cf. description dans MEN 60.
(17) MEN 35, GEDEON 90.

à la *Diataxis* de 1890: 57 composants([18]). MEN 40 parle des changements qui seraient opportuns dans le «catalogue» des composants d'après des nouvelles données scientifiques.

Au présent, la consécration du myron est réservée au patriarche de Constantinople, qui l'envoie aux autres anciens patriarches et chefs d'Eglises orthodoxes en signe de communion([19]); certains patriarches cependant, comme ceux de Russie, Serbie, Roumanie et Bulgarie (et d'autres encore que nous n'avons pas pu vérifier) préfèrent consacrer leur propre myron, en témoignant par là l'unité et l'autonomie du propre patriarcat.

La cérémonie n'a lieu qu'avec des intervalles de plusieurs années; Menevisoglou décrit celles de Constantinople de 1803 à 1951([20]) et rapporte en appendice les rituels complets de préparation et de consécration du myron de 1890, 1912 et 1960([21]).

Jusqu'en 1912 on a suivi à Constantinople le rituel publié par le patriarche Constantinos en 1833, et qui a été réimprimé en 1890; c'est ce rituel maintenant périmé qui a fait l'objet du savant et peu irénique article de L. Petit([22]), auquel nous nous sommes inspiré pour l'essai d'identification des composants prescrits par BAR([23]).

ESSAI DE COMMENTAIRE

L'importance attribuée au myron est soulignée par le fait de sa consécration sur l'autel de l'eucharistie aussitôt après la consécration du pain et du vin([24]).

([18]) Cf. liste et traduction française: MEN 37.

([19]) Cf. MEN 129: «du droit de consacrer le myron».

([20]) 1803 (MEN 60), 1833 (MEN 81), 1856 (MEN 86), 1865 (MEN 96), 1879-1890 (MEN 101), 1912 (MEN 107), 1928 et 1939 (MEN 116) et 1951 (MEN 117).

([21]) 1890 (MEN 228), 1912 (MEN 235) et 1960 (MEN 243).

([22]) Cf. L. Petit, *Composition et consécration du Saint Chrême*, Echos d'Orient 3 (1889-1900) 129-42.

([23]) Cf. aussi GOA 516.

([24]) Quelque chose de semblable est déjà témoignée par la «Traditio Apostolica» (ch. 5), qui aussitôt après l'anaphore eucharistique, rapporte une autre «eucharistie» sur l'huile, avec allusion aux rois, prêtres et prophètes; cette huile semble destinée plutôt aux malades et elle peut être employée tant comme onction que comme nourriture; cette huile ne semble pas servir pour

La prière [B8: 1] est peu équilibrée; à une partie «anamnétique»([25]) réduite aux deux premiers versets correspond une «épiclèse» géante s'étendant sur le reste de la prière. La première partie, plus qu'une vraie anamnèse historique, est une synthése théologique.

Le mot «pitié» du verset 1: *Seigneur de la pitié (*τοῦ ἐλέους), doit être pris, pensons-nous, dans le sens de la totalité du salut offert aux hommes — y compris le don de l'Esprit — comme il vient souvent proclamé en conclusion des tropaires: Καὶ παρέσχε τῷ κόσμῳ τὸ μέγα ἔλεος (apolytikion du 3e ton).

Mais la grandeur en soi du terme ne semble pas tout à fait justifiée dans le contexte de la prière et ainsi il devient finalement peu approprié. Il n'est pas exclu que le rédacteur de la prière n'ai pas joué sur l'assonance ἔλεος-pitié = ἔλαιον-huile, comme c'est les cas aussi dans la prière [O4] de la bénédiction de l'huile des malades: Κύριε ὁ ἐν τῷ ἐλέει([26]). Nous pensons que de tels jeux de mots, si

---

le baptême, pendant le déroulement duquel (Traditio, ch. 21) on prévoit une nouvelle «eucharistie» sur l'huile employée dans les deux onctions post-baptismales (la première administrée par un prêtre, la seconde par l'évêque), outre que l'exorcisme d'une autre huile pour une onction pré-baptismale des catéchumènes.

Le «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» ne prévoit à la messe (après la communion), qu'une bénédiction d'huile pour les malades (livre I, chap. 24), tandis que c'est à l'occasion du baptême (l. II, ch. 8), qui aura lieu l'«eucharistie» sur l'huile des deux onctions post-baptismales, en plus de l'exorcisme sur une autre huile.

Le myron n'apparaîtra que dans les «Constitutiones Apostolicae»; il est l'objet d'une «eucharistie» (où l'on fait allusion à la bonne odeur du Christ) soit après l'anaphore eucharistique (l. VII, ch. 22), soit avant l'onction post-baptismale (l. VII, ch. 44); au l. III, ch. 17, il est dit que le myron sert à affermir la confession baptismale, tandis qu'au l. VII, ch. 22, il scelle l'alliance du baptême; nulle part ne lui est attribué le don de l'Esprit, rôle qui dans cet ouvrage appartient à l'huile...; cf. sur ces «hésitations» des C.A.: M. METZGER (éditeur), *Les Constitutions Apostoliques*, II (livres III-VI), (Sources Chrétiennes 329), p. 94. Il faut cependant remarquer que la «Didascalia» ignore encore le myron dans les lieux parallèles aux «Constitutiones» (II, 32 et III, 16-17), où celles-ci déjà en parlent; nous avons déjà traité cette question dans OCP 1986, 167 (cf. surtout les notes 41 et 44). Cf. l'interprétation de ces sources de la Liturgie primitive dans MEN 31 et 41.

([25]) Pour cette terminologie cf. OCP 1985, 71, où nous citons C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, (Analecta Biblica 92) Roma 1981, spec. 273.

([26]) BAR 398, BES 134v, ZER 266.

notre soupçon était fondé, suggèrent l'attribution des textes en question à des auteurs inconnus de la période de décadence qui a suivi la grande rhétorique des Pères du IV[e] et du V[e] siècle.

Le v. 2 s'inspire librement à Jac 1,17; *Père des lumières* devient un vocatif et toute la phrase est mise à la seconde personne. Les «lumières» en question pourraient avoir un rapport avec le nom donné dans l'Euchologe au baptême lui-même: φώτισμα/φωτίσματα([27]). Une citation biblique non littérale pourrait être indice de grande antiquité; et ceci pourrait contrebalancer sans doute ce que nous disions plus haut à propos du v. 1.

Au v. 3, la «confection» (ποίησις) ou consécration du myron est appellée «service (διακονία) d'un grand et vivifiant mystère»; remarquons que si dans le langage des théologiens byzantins le mot μυστήριον équivaut à «sacrement», dans les textes liturgiques eux-mêmes, et plus précisément» dans l'Euchologe, «mystères» au pluriel, «les saints mystères», ne s'appliquent qu'à l'eucharistie([28]). Le saint myron apparaît par là presque comme l'équivalent de l'eucharistie: la condition (les «accidents») de la présence (réelle) de l'Esprit, de même que le pain et le vin le sont du Corps et du Sang du Christ. Nous pensons qu'une telle idée n'aurait été possible qu'après les élaborations patristiques qui ont préparé le concile de Constantinople en 381.

Aux vv. 4-6 on dit que ce mystère fut confié autrefois à Moïse, à Samuel et aux Apôtres; si la transmission du saint baume aux apôtres est apocryphe, puisque le Nouveau Testament ne connaît que l'onction des malades, elle reste toutefois au dedans du possible et même du probable, surtout dans l'optique de l'importance donnée à une certaine époque au myron. Bien différent est les cas des onctions administrées par Moïse et par Samuel, lesquelles, tout en étant des onctions consécratoires, ne conféraient pas l'Esprit Saint — dans un sens néo-testamentaire en tout cas — et ainsi elles ne pouvaient pas se dire sacramentelles; on avait vu un semblable manque de distinction entre le Nouveau et l'Ancien Testament dans la consécration de l'huile pré-baptismale de la prière [B5: 3]([29]); là aussi, l'Esprit était donné de la même manière, voire dans la même mesure, aux saints

([27]) Cf. OCP 1985, 60 et OCP 1989, 35.
([28]) Cf. OCP 1982, 285.
([29]) OCP 1985, 84 et OCP 1986, 167.

des deux Testaments; la chose semble étrange et même inadmissible en bonne théologie classique, mais alors cette pensée doit être considérée soit l'héritage d'une théologie archaïque — judéo-chrétienne —, où Apôtres et Prophètes se rangent dans une unique et même catégorie, soit l'élucubration d'épigones anonymes de l'école des Pères du IV-V[e] siècle.

Piazza della Pilotta 4
I - 00187 Roma (Italia)

Miguel Arranz S.J.

SEBASTIAN BROCK

An Extract from Jacob of Serugh in the East Syrian Ḥudra

In the East Syrian Ḥudra for the Resurrection there occurs an extended passage in artistic prose which has the heading *malpānūtā*, 'teaching, instruction'. The first half of this piece can, surprisingly enough, be identified as the opening seven sections of Jacob of Serugh's *Turgāmā*, or Prose Homily, for the Resurrection. Although there are a number of verse excerpts from early poets held in common in both West and East Syriac liturgical traditions(1), this is the only place (to my knowledge) where the East Syrian liturgical tradition actually quotes (though not by name) a West Syrian writer who belongs to a time subsequent to the schism between these two traditions; accordingly it seems worth while drawing attention to this remarkable occurrence.

The passage in question is to be found in both printed editions of the Ḥudra, *Breviarium iuxta ritum syrorum orientalium id est Chaldaeorum* (ed. P. BEDJAN), II (Rome, 1938), pp. 411-2, and *Ktābā da-qdām wad-bātar wad-ḥudrā wad-kaškol wad-gazzā w-qālē d-'udrānē 'am ktābā d-mazmūrē* (ed. T. DARMO), II (Trichur, 1961), pp. 553-4; an English translation is given by V. PATHIKULANGARA, *Resurrection, Life and Renewal; a theological study of the liturgical celebrations of the Great Saturday and Sunday of Resurrection in the Chaldeo-Indian Church* (Bangalore 1982), pp. 405-7. The corresponding passage in Jacob of Serugh's sixth Prose Homily will be found on pp. 47-8 of my edition, *Turgōmē štō d-qadīšō Mōr Ja'qūb da-Srug malpōnō* (Monastery of St Ephrem, Holland, 1984), and on pp. 118-20 of F. RILLIET's edition, *Jacques de Saroug: six homélies festales en prose, PO* 43, fasc. 4 (1986).

(1) For an anonymous verse passage in both traditions, see *OC* 68 (1984), 79.

OCP 55 (1989) 339-343

The two East Syrian printed texts, which are virtually identical(2), exhibit a number of variations when compared with the West Syrian textual tradition of the Homilies. Only in a few minor cases does the East Syrian text find support in West Syrian manuscripts of the Homily (RILLIET's BDFN)(3), and it is likely that all the East Syrian variants represent a secondary development (this is clearly so in many cases). It would obviously be of some interest to trace back the East Syrian textual history in the early manuscripts of the Ḥudra(4); since, however, many of these are inaccessible, I have confined myself to consulting two comparatively early manuscripts of the Ḥudra, British Library Add. 7177, f. 193b-194a (of 1484; no. 16 in MACOMBER's list)(5), and Mingana Syr. 512, f. 27a-b (of 15th/16th century(6); no. 19 in Macomber's list). While the text of Mingana syr. 512 is very close to that of the printed texts, the passage in BL Add. 7177 contains a considerable number of variants (including several omissions). A few of the variants in these two manuscripts (especially in Mingana syr. 512) come closer to the West Syrian text of the Homily.

Rather than give a full collation, which would serve little purpose here, I give some illustrative examples of the variations between the different witnesses, classified under several headings. The lemma (to the left of the brackets) gives the text of Rilliet's edition, identified by page and line; to the right of the brackets are the variants of the four representatives of the East Syrian tradition considered here, i.e.

L = London, BL Add. 7177
M = Mingana syr. 512
Brev = *Breviarium .. Chaldaeorum* (ed. BEDJAN) II,
Hud = *Ḥudra* (Trichur edition) II.

(2) The only difference is mentioned in 3(a) below, (p. 118, line 12).

(3) Agreement between these manuscripts and the East Syrian tradition strongly suggests that these readings are original.

(4) A list is given by W. F. MACOMBER, *A list of the known manuscripts of the Chaldean Ḥudra, OCP* 36 (1970), 120-34.

(5) BL Or. 5750 (of 15th century; no. 14 of MACOMBER's list) does not contain the passage.

(6) For the date see MACOMBER, p. 127 note 4 (MINGANA gives "about 1390").

1) *Variations between the Eastern and Western textual traditions.*

These (which amount to some fifty in all) range from the addition or omission of particles, different choice of words etc., to the addition or omission of phrases or (occasionally) whole sentences. The following are some characteristic examples; in most cases the East Syrian tradition clearly offers a more straightforward or simpler reading:

p. 118, line 7 *l-kaltā*] *l-'īdātā* L Brev Hud; *l-'īdtā* M.
line 8-9 *ba-sbartā — āmar'nā*] *om* L M Brev Hud.
line 10 *d-'eštrī*] *pr d-'eštrī leh (beh* L; *om* M*) šulṭāneh d-ḥeššōkā tā ba-šlām yawmā dlā dāmē (+'a(n)t* M*) la-mnāt-māl(y)* L M Brev Hud.
Line 13 (*zāra'*) *ṭebbē ṭābē*] *zar'ā ṭābā* M Brev Hud (*om* L).
Line 15 *nuḥḥāmā*] *yawmā* L (+ *brīkā*) M Brev Hud.
lines 17-21 *tā-'eštrī*] *om* L M Brev Hud.
P. 120, line 1 *kespā*] *šuḥdā* L M Brev Hud.
line 8 *kōnīn*(7) *(d-dī'bē)*] *wa-knuštā* M Brev Hud (*aliter* L).
line 10 *Martā*(8)] *Magdlāytā* L M Brev Hud.
line 14 *Pīlīpōs*] *Pīlāṭōs* L. M Brev Hud.
line 17-20 *rā'am — āmrā*] *hārkā neq'ē kullan w-nī'mar* L M Brev Hud.
line 20 *'aykā (h)i zākūtāk... w-aykaw 'uqsek(y)*] *'aykaw 'uqsāk... w-aykā (h)i zākūtek(y)* L M Brev Hud (= Peshitta I Cor. 15:55).

2) *Agreements between the East Syrian tradition and individual manuscripts of the West Syrian tradition.*

The following is a complete list:

p. 118, line 4 *w-neḥdē*] + *beh* Jacob mss DFN = L M Brev Hud.
line 11 *Sabrātā šappīrātā*] *om seyame* Jacob mss BDFN = B L Brev Hud.

(7) I.e. Greek *koinon*; the phrase also occurs at p. 104, line 6.

(8) Jacob again alludes to a post-resurrection meeting with Martha in § 25 (where the phrase is omitted by the mss DN, presumably for the same reasons that led the East Syrian textual tradition to alter the name to (Mary) Magdalene).

p. 120, line 9 *mmallel*] *mallel* Jacob mss BD = L M Brev Hud.
line 14 *b-ḥaduthōn*] + *seyame* Jacob mss BN = L M Brev Hud.
line 16 *l-tar'eh*] *tar'ā* Jacob mss **B**DN; cp *tar'eh* L.

3) *Variations between L M and the printed texts Brev Hud.*

(a) *L/M are closer to the West Syrian tradition*

The following is a complete list:

p. 118, line 3 *rabtā* = M] *om* L Brev Hud.
line 6 *klīlā w-* = L M] *om* Brev Hud.
line 12 *d-'abīlē* = L M Brev] *d-'abīdē* Hud.
line 13 *mḥaddyānā* = L] *p'* *mqarrbānā d-raḥīqē* M Brev Hud.
Line 22 *w-ma'mūdītā* = L] *om waw* M Brev Hud.
p. 120, line 11 *w-Yōḥan maytyā ṭebbē*] *w-Yōḥannān maytē ṭebbē* L M; *om* Brev Hud (*w-Yōḥannān* = Jacob mss DNB*).
lines 13-14 *ṭ'aw 'āqāthōn ... rwaz(w) b-ḥadwāthōn* (see 2, above) = M] tp Brev Hud (*aliter* L).

(b) *Brev Hud are closer to the West Syrian tradition*

p. 118, line 7 *d-yawmānā 'etyahbat* = M Brev Hud] *om* L.
line 17 *b-mawhabtāk*] *bāk* M (*b-mawhbāteh* L, *b-mawhbātāk* Brev Hud).
line 21-2 *mawtā nḥet*] *mawtā 'etrken* M Brev Hud; *wa-bṭel leh nīrā d-mawtā* L.
p. 120, lines 7-8 *rīšay knuštā... ba-ḥdādē* = M Brev Hud] *Prīše kmīrīn* L.
line 15 *rā'mā*] + *Šyōl pṣīḥā* L.
wad-Gāgōltā] *wad-semālā* M.
Many other such examples in L can be found.

The close correspondence between the *Malpānūtā* of the Ḥudra and the text of Jacob's Homily ceases at the end of Jacob p. 120, line 20. The *Malpānūtā* continues for another page or so, and the immediate continuation bears some resemblance to the opening of § 14 of Jacob's Homily (p. 124, line 15), followed by a few words in common with § 16 (p. 126, line 2), and a whole sentence taken from

Jacob's final section (§ 32; p. 132, lines 14-16). The remainder of the *Malpānūtā,* however, goes its own way.

It would, of course, be of great interest to know how Jacob's Homily on the Resurrection first came to be incorporated in this truncated form into the East Syrian Ḥudra, but on this it would at present probably be foolish to attempt to speculate. It is possible that some light might be shed on this once further work has been done on studying the various other known links between East and West Syrian (notably Maronite) liturgical tradition.

The Oriental Institute
Oxford University

Sebastian BROCK

V. RUGGIERI S.J.

Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi

(SECONDA PARTE)

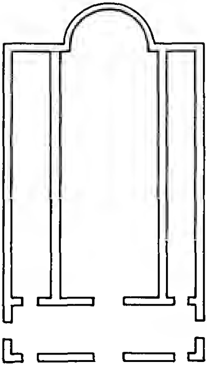
Nel precedente fascicolo della Rivista ho introdotto la geografia e la storia di questo golfo situato al sud-ovest della Turchia. Ora continuo a trattare gli altri quartieri del grande centro civile e commerciale di Göl, fino a raggiungere il versante a sud della grande fortezza dorica di Loryma.

Göl: b) *Quartiere sull'isola.*

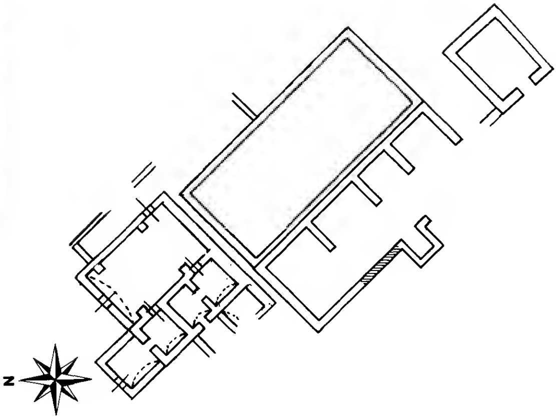
Kiseli adası è a pochi metri dalla secca non lontana dal quartiere centrale. Sulla punta nord-est dell'isola, una chiesetta è stata restaurata dai Greci nel secolo scorso: all'interno si conserva ancora una serie di affreschi(1). La zona bizantina è molto estesa e soltanto dei saggi di scavo potrebbero fare giustizia alle varie parti di cui alcune son ancora ben visibili e conservate. C'era una chiesa di notevoli dimensioni nella zona pianeggiante dell'isola, prima del pendio roccioso verso sud (pianta 1. foto 1 abside da sud-est). Essa ha una forma basilicale, a tre navate, con una sola grande abside centrale. La chiesa ha una lunghezza di 17,30 m. e una larghezza di 12,80 m. I basamenti delle divisioni delle navate son ben visibili sul terreno e son costituiti da blocchi monolitici dorici (60 cm di larghezza). Un nartece di 3,80 m si trova ad ovest, con porte rispettivamente ad est e ad ovest, una a sud ed ancora una a nord. L'abside centrale di notevoli dimensioni misura 5,80 m di apertura e 3 m di profondità. Le mura hanno uno spessore di 70 cm., mentre quelle ad ovest del nartece misurano 80 cm. A sud della chiesa, sulle falde della collina

(1) *Periplon* 539 chiama questa chiesa Ἁγία Βαρβάρα e nota genericamente le rovine. Per la prima parte del presente articolo, vedi OCP, IV (1989) 75-100.

OCP 55 (1989) 345-373



Pianta 1.



Pianta 2.

sono in piedi tre vani. Si tratta di locali voltati, ad una solą entrata. Grandi blocchi di pietra son stati usati con perizia e pochissima è la malta fra loro. Mentre questi edificî sono ancora ben conservati, a nord della chiesa ben poco è riconoscibile; solo un paio di cisterne scavate nel suolo, voltate, nell'ammasso continuo di pietre. A mare c'era l'insediamento commerciale. Esso era volto ad ovest ed offriva attracco sicuro senza ingombrare il passaggio di mare che collegava l'isola alla terra ferma del quartiere centrale. Essenzialmente si tratta di due grandi blocchi (pianta 2, foto 2 veduta da ovest, dal mare) distanti dal mare circa 15 m. Il molo esterno d'approdo è visibile sott'acqua e dista circa 20 m dalla riva. Era la zona di ancoraggio. È alquanto difficile stabilire la possibile capacità di ricezione del molo, ma sembra abbia potuto avere uno spazio utile di attracco di ca. 70-80 m. Il blocco che dà a sud è formato da una serie di vani nella parte antistante, divisi da robuste mura (80 cm). Questa struttura sarà riscontrabile anche nell'altro insediamento a terra. Dietro questa sezione di vani, si apre un enorme bacino (cisterna) di 15 m per 5 m, sorretto da robuste mura alzate con grossi pezzi di pietra squadrata.

Pezzi di mura perfettamente intonacati lasciano pensare ad un liquido nella grande cisterna, ma si resta incerti sui beni che venivano conservati nei vani a mare(2). Il blocco invece a nord del complesso, benchè vicino al precedente, è d'altra natura. Formato a stanze piccole, tutte voltate ed intercomunicanti, mostra ad ovest una deliziosa porta voltata e massiccia. Il pavimento originale scende di almeno 60-70 cm. sotto l'attuale, e le mura esterne sono solide e di buona fattura. In due delle stanze che danno a mare (sud-ovest) si notano quattro tubi fittili (foto 3) incastrati nelle mura, verticali, che servivano da condotti d'aria calda. Il complesso è termale ed apparteneva alla zona portuale. L'entrata attuale (foto 4) non era quella originale che doveva trovarsi a nord, in quanto questa zona antistante (sud-ovest) era adibita a *calidarium*. La tecnica, tuttavia, delle canne verticali nei bagni è stata rinvenuta altrove, sebbene in date posteriori(3). Singolare è la mancanza di mattoni in queste terme. Non ne abbiamo visto l'impiego nel V-VI sec. in questo golfo e per le terme i Bizantini non hanno ritenuto opportuno cercare mattoni altrove. Indicativo tuttavia è il fatto che nella zona del *calidarium* la malta è rossa. Hanno dunque frantumato i tegoloni e mattoni antichi per ricavare il materiale di impasto da impiegare in questa zona dell'edificio. Dalla tecnica e dal materiale usato sull'isola, tutto l'insediamento sembra doversi ascrivere al V-VI sec. Alla punta orientale dell'isola sorge una torre circolare (foto 5). Essa si trova iscritta in una struttura quadrata e sembra segnalare uno stazionamento militare. Della struttura quadrata a terra restano visibili solo gli angoli a nord-ovest e nord-est, mentre la torre si conserva bene. Aveva una sola entrata ad ovest, ed era divisa verticalmente in due piani per

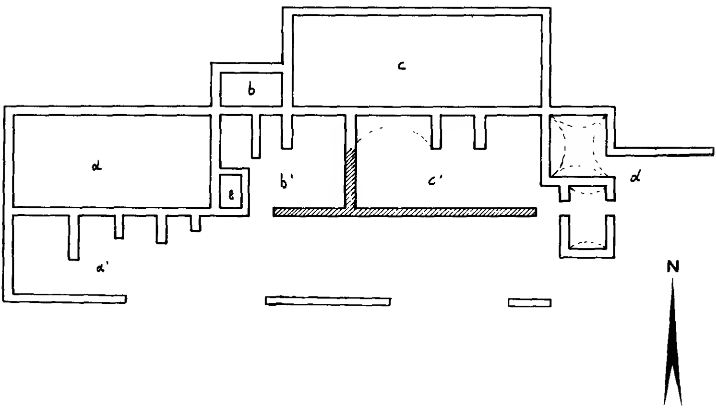
(2) Questo tipo di complesso, come quello affine sulla terra ferma di cui dirò in seguito, fa parte, sia pure in scala minore, delle *horrea*. Vedi G. Rickman, *Roman Granaries and Store Buildings*, Cambridge 1971.

(3) Un edificio a Caesarea Maritima è stato presentato brevemente da G. Struffolino, *Un edificio cristiano*, in *Scavi di Caesarea Maritima*, ed. da A. Frova, Roma 1966, 293-303. Qui sono anche citati gli altri esempi a Qusayr 'Amra, Abda e Ruhayba; per questi ultimi vedi anche K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Harmondsworth 1958, 84 e ss. 101 ss. Bagni di dimensioni comparativamente inferiori erano spesso situati in riva al mare. Per i caratteri di questo tipo di architettura cfr. J. B. Ward Perkins - J. Toynbee, *The Hunting Baths at Leptis Magna*, *Archaeologia* 93 (1949) 165-195.

via di un'ossatura lignea posta orizzontalmente. Pietre di varia grandezza e cocci son stati usati per alzare le mura circolari, mentre l'architrave sulla porta è una lunga lastra antica. Sembra indicare una data posteriore, e sottolineerebbe la permanenza su quest'isola dopo il VI sec.

12. Zona commerciale a terra, di fronte a Müsgebi ad. (4)

Questo complesso apparteneva a Göl e sembra essere stato il più elaborato centro commerciale della città (pianta 3). Benché tutta la parte a mare sia male conservata, si nota distintamente il molo, sott'acqua. La sezione più vicina al mare presentava lo schema dei vani divisori riscontrato a Kiseli. Pure imponenti sono le mura divisorie che le acque del mare lambiscono nella zona *a*'. Data la conformazione di *a*', le stanze erano intercomunicanti e probabilmente voltate come nella zona *b*' e *c*'. La zona di approdo era di fronte a



Pianta 3.

(4) *Periplon* 540 nomina una fortezza chiamata Δασκαλειό o Σχολειό. Stando a Chaviaras, questo complesso dovrebbe trovarsi vicino al centro commerciale. Non l'ho notato, a meno che non si voglia indicare proprio il complesso che presento ora.

b' e *c'* e di essa resta ancora l'approdo a terra da cui si stacca il molo sott'acqua. Da questa zona antistante e di smistamento ci si dirigeva verso i grandi depositi. I posti marcati come *a, b,* e *c* erano cisterne di grande capacità (*a* (foto 6) misura 15 m per 5 m., *b* 5 m per 3 m., *c* 17 m per 7 m.). Le mura variano da 80 cm. ad un metro, costruite con perizia, di grossi blocchi squadrati e pietre di varia grandezza. Nella stanza adiacente a *d* (foto 7), rettangolare e voltata con perfetta tecnica, si notano anche alcuni cocci nella mura. In *e* si trova il canaletto di uscita di *a*, mentre *b* e *c* probabilmente uscivano in qualche vano di *b'* e *c'*. Il complesso ad est *d*, di cui attualmente si conservano solo due vani rettangolari voltati, lascia supporre l'espansione dell'intero centro verso quella direzione pianeggiante; non si avevano comunque quei depositi che invece vi sono ad ovest onde sfruttare le cavità della falde della collina.

13. Müsgebi adası (5)

Si tratta di una piccola isola, del tutto rocciosa, all'ingresso della baia di Bozburun, e, data la sua piccolezza, non si riscontra nelle cartine. Su di essa si trova una fortezza che sembra essere tardiva. Questo stazionamento militare occupa praticamente tutta la parte alta della collinetta e stende le sue mura soltanto ad ovest (stessa logistica di Ohraniye, ma date differenti), giacchè la parte ad est dà a picco sul mare e le mura degli edificî erano anche le esterne. Sul dorso nord-est, che rasenta il ciglio a piombo, si trovano una serie di stanze e differenti vani di considerevole grandezza. Dato lo stato pessimo di conservazione e gli enormi cumuli di pietra, è difficile stabilirne una identificazione delle zone. Due accessi portano nella fortezza; uno da ovest e un altro da sud-est. Tutto il materiale è ricavato dalla collina e si compone di pietra. Son stati portati quì pezzi di tegole e mattoni antichi (da Bozburun), ed inoltre una bella lastra ottagonale dorica, che formava l'altare della cappella della fortezza. Questa chiesetta si trovava nella parte centrale, verso sud, ed aveva una divisione a tre piccole navate, con cupola centrale sostenuta da quattro pilastri. Le dimensioni sono le seguenti: lunghezza 11 m, larghezza 9 m.; i pilastri misurano 1,10 m per lato; l'abside

(5) Il nome greco di questa isoletta era Πατελλῖνα: *Periplon* 539; M e N. Δ. Χαβιαρᾶ *Ἀνέκδοτοι*, 217.

centrale ha 3,65 di ampiezza e 2,10 di profondità con una finestrella centrale. Le navate laterali hanno nella parte terminale ad est non una vera abside, ma un'approssimata curvatura cosicché le mura esterne risultano quasi diritte. L'altare era di lastra dorica che si sosteneva su stipiti anche essi antichi.

14. Bozburun kalé.

Tymnos molto probabilmente iniziava dove attualmente finisce il perimetro abitato di Bozburun. Dai piedi della valle, lungo il ruscello che scende al mare, fin sopra la collina che sovrasta il villaggio, questa sembra l'estensione antica della città. Da Borzurun partono due antiche strade. Una si incanala nella valle a sud-est e porta verso l'interno; l'altra sale a nord verso Burgaz, che è la zona a mare di fronte a Koca adası. Questa seconda strada, prima di entrare nella piana a nord, si biforca e scende anche verso la valle che conduce a Selimiye. Tutta lastricata in pietra, questa via incrocia un altro insediamento dorico, sormontato da una fortezza, appena oltre l'incrocio verso Selimiye. Questi tracciati viarî sono seguiti anche oggi dai contadini per tagliare verso il nord e nord-est. La fortezza di Bozburun sovrasta la necropoli di Tymnos che viene lasciata a sinistra dalla strada che va verso il sud. La cima della collina, abbastanza estesa, porta segni di stampo antico benché a quel tempo non tutta la superficie fosse sfruttata come area urbana. Sulla parte che guarda il mare e la valle a sud si notano chiaramente rovine bizantine. Le mura ricordano Göl e l'impiego delle grandi pietre squadrate e ordinate mostra una buona tecnica. Ciò che resta sono solo cisterne ed una serie di vani addossati alla parete rocciosa. Le mura perimetrali erano diritte e ad intervalli si spezzano con torri poligonali all'esterno. Un tracciato di esse si preserva a meridione (foto 8). La cisterna più grande è stata ricavata da un enorme buco naturale nella roccia; su di esso si sono poi dopo alzate delle mura. Straordinario è l'ammasso di cocci (pezzi di mattoni, vasi, tegoloni) lungo tutta la zona occupata dai bizantini. la tecnica delle mura sembra antica e propendo a datare questa fortezza al VI sec.

15, 16. Rovine a terra.

Nella baia di fronte a Zeytir adası, tre piccole insenature, che si susseguono luna appresso all'altra, hanno rovine. Vi sono stanze vol-

tate con mura a grandi blocchi di pietra; un altro grande edificio conserva ancora intatto il muro ad ovest. Fra le rovine a terra bizantine vi sono chiare indicazioni greche.

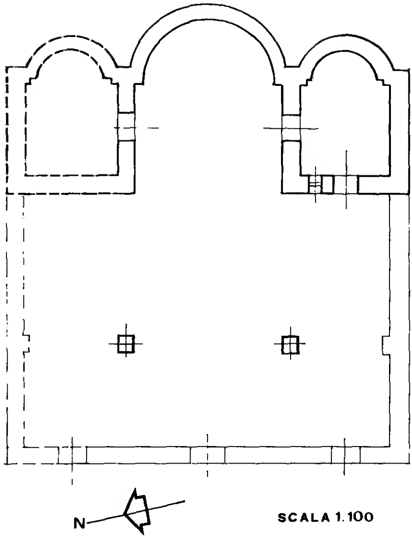
17. Zeytir adası (6).

Sulla punta più alta di questa isola si trova una piccola postazione fortificata. Non si deve parlare di fortezza, in quanto lo spazio interno misura circa 15 m di diametro. Nelle mura non è stata praticamente usata la malta, e pietre di varia grandezza sono state impiegate per innalzarle. Si trova sul picco più alto dell'isola e le pietre per innalzare le mura sono state messe fra le incavature della roccia, senza cioè che questa fosse livellata. La postazione guardava tutta la entrata a sud del golfo ed era visibile da Müsgebi come da Taşlica. A circa 300 m ad est dal picco, sullo spianato della collina sorgeva una piccola torretta quadrata (4 m circa di lato, mura 60 cm.). Nelle mura di quest'ultima son stati usati cocci.

18. Söğüt adası (Καμάρι, Karmari).

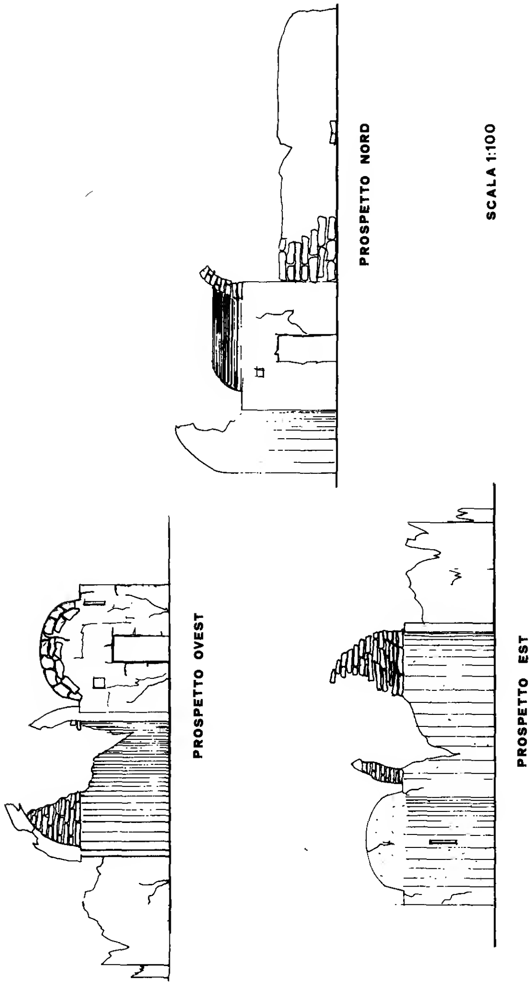
Chaviaras nel parlare di Λουμπανεά, una delle isole di questo golfo, dice che conserva parecchie «(ἐρείμια) τῶν βυζαντιακῶν καὶ ἱπποτικῶν χρόνων». Egli parla ancora di resti di una piccola fortezza e di due chiese bizantine di cui una giaceva presso una piccola baia e, secondo la tradizione, era chiamata S. Atanasio. Vicino alla chiesa, inoltre, secondo lo stesso Autore, giacevano rovine ellenistiche. Sembra che Chaviaras abbia assegnato a Λουμπανεά alcune rovine che in realtà appartengono a Söğüt ad. Se probabilmente col termine μικρὸν φρούριον si può intendere la piccola postazione di Zeytir, invano su quest'isola si cercheranno chiese o rovine ellenistiche. L'unica baia di Zeytir è deserta. In Söğüt invece resta ancora una chiesa, anche se in rovina, affiancata da resti ellenistici. Essa si trova sulla punta est dell'isola, la parte più vicina a Zeytir, in una piccola insenatura. La chiesa (pianta 4, foto 9 abside laterale a sud-est) aveva le

(6) *'Επιγραφαί*, op. cit. 64, sembra indicare col nome di Λουμπανεά l'isola che Spratt nella sua mappa indica col nome di *Lebounia* (Limpunia), che sarebbe poi Zeytir ad. Da quanto il Chaviaras comunque aggiunge (vedi n. 18) si pensa che indicasse Söğüt ad.



Pianta 4.

seguenti dimensioni: lunga 13,40 m., larga 12.90 m.; l'abside centrale era 4,50 larga e 2,30 m profonda. Le due absidi laterali, di cui solo quella a meridione resta, misurano 2,60 m. di larghezza e 1,50 m. di profondità. L'edifizio era cupolato e si componeva di quattro vani ad angolo su cui si sosteneva la cupola (vedi i prospetti, pianta 5). I quattro vani, voltati, erano intercomunicanti per via di porte e sostenevano le volte di supporto laterale alla cupola. Il mare si è portato via il nartece; attualmente, le onde lambiscono l'angolo sud-ovest. Sul lato a meridione si appoggiava ancora un altro vano che resta non identificabile. Sono facilmente individuabili le porte sul lato ovest, mentre a nord-ovest v'è una continuazione del muro occidentale della chiesa. I muri perimetrali hanno uno spessore di 65 cm., mentre quello absidale centrale misura 55 cm. Nel vano a sud-est si notano ancora tracce di affresco, corrose dalla salsedine; la pellicola pittorica posava su uno strato grigio sostenuto a sua volta da calce



Pianta 5.

biancastra. Gli stipiti superiori delle porte di comunicazione all'interno fra i vani angolari erano lastre uniche, non di riuso. Al livello di impostazione della volta nel lungo catino absidale ad est, scorreva una cornice ben tagliata, in pietra, che scandiva i due piani. Non esiste marmo, ma solo pietra; grandi massi son stati utilizzati nei piani inferiori e nella zoccolatura dell'abside centrale. La malta ha una doppia configurazione: a) bianca, con pietrisco non bene macinato, usata soprattutto per inserire i pezzi di cocci all'interno dei grandi massi (questa malta, nell'abside centrale, assume anche un colore rossiccio dovuto alla frantumazione dei cocci di terracotta); b) grigia, dovuto alla frantumazione del calcare circostante. La tecnica muraria è buona, anche se si nota che l'abside centrale sta a ridosso della roccia non livellata. Ancora una buona perizia si nota nell'uso della pietra fatto nella semicupola e nella volta del vano a sud-est: la pietra è stata accuratamente tagliata si da potersi usare a mo' di mattone. Elemento strano in questa volta laterale è la sfasatura fra l'arco della volta e quello della semicupola: ciò è dovuto, credo, ad una mano posteriore che ha rifatto parte della semicupola([7]). Questa chiesa credo che la si possa datare alla fine dell'ottavo-inizio nono secolo. Non si notano caratteristiche decorative esterne che inducono ad una datazione posteriore, e la tecnica muraria risente ancora del tardo antico. Se la volta e i muri ricordano la chiesa di Tavşan, la pianta risente probabilmente dell'influsso costantinopolitano facilmente acquisibile su una rotta commerciale.

19. 20. Söğüt-Kizilyerköy([8]).

A sud di questo piccolo villaggio, a circa 700 m. si trova un lungo molo a mare con grandi blocchi antichi. Sopra di esso si trova una Türbe, una tomba a struttura verticale([9]) che la gente del villag-

([7]) Una tale sfasatura si rinviene anche nella chiesa del tardo VI-inizio VII secolo sull'isola di Tavşan: cfr. V. Ruggieri, *La chiesa di Küçük Tavşan Adası nella Caria Bizantina*, in *JÖB* 1990.

([8]) *Archaeological evidence* 50-51; gli Autori nominano Saranta (vedi in seguito) la località che descrivono. Credo, tuttavia, che avevano presente anche questa parte a nord-est della baia, tenuto conto della menzione che fanno della basilica e dei moli a mare.

([9]) Simile a quella notata a Turgut da *Rhodian Peraea* 44, foto 41, fig. 11.

gio chiama «kilise» (chiesa). Nella baia a nord del villaggio, che offriva anche un largo pezzo di terreno a mare, si trova una basilica bizantina, la cui pianta ricalca quella di Selimiye. È l'unico luogo del golfo, dove pezzi di marmo son stati lasciati in situ, anche se si tratta di materiale di riuso. La chiesa è lunga 19,80 m. e larga 15 m; ha una sola grande abside di 6,20 di apertura e 3,10 m di profondità. Come dicevo, è stato usato il marmo. Vi sono pezzi di colonne e quasi un'intera colonna giace intatta nella navata centrale. Ha 50 cm di diametro e misura 2,10 m di lunghezza. È liscia e porta scolpita una croce, pessimo taglio posteriore, con le seguenti lettere *KEI* (esclamazione «Signore Gesù»). I basamenti a terra sono blocchi antichi dorici e dividono la chiesa in tre navate (spessore a terra 75 cm.). La chiesa aveva tre porte ad ovest, ma del nartece non si conserva traccia. L'abside centrale è lambita dal mare, tuttavia è ben riconoscibile la sua struttura esterna. Essa sale con tre scanalature che accorciano il diametro interno e rafforzano le fondamenta verso il mare. A nord-est la chiesa è affiancata dalla zona portuale, di cui almeno due moli (foto 10) giacciono sotto il livello del mare, mentre un altro è ancora ben visibile 4 m. a nord-est dalla chiesa. Certamente della fascia sud del golfo questa baia era la più felice perché completamente riparata da nord e sud-ovest e poteva dare approdo a varie navi contemporaneamente, visto il numero di moli. A questa facilità di approdo è da collegare la presenza del marmo, probabilmente portato quì da Loryma(10).

21. Cumhuriyet Mahallesi köy (Tessaranta, Saranta).

Saranta sembra essere stato, seguendo il parere di Chaviaras, il nome che gli Ortodossi greci davano a tutto il grande golfo di Söğüt, mentre gli Ottomani della Perea dividevano il golfo in tre parti: quello a nord lo chiamavano Saranta, ed è quello più esteso; quello di mezzo, cioè l'attuale villaggio di Kızılyer, Ortasi; quello che volgeva a nord, dove abbiamo segnalato la chiesa (vedi n. 20), come Kiziler. Nel villaggio (di Saranta) esisteva una chiesa bizantina chiamata Agia Triada(11). Una chiesa sì trova sulla spiaggia del villaggio,

(10) Chaviaras sembra chiamare questo posto Kiziler; cfr. *Ἀνέκδοτοι*, 213.

(11) Id., 213. A onor del vero, *Periplon* 538 dà altri nomi ai villaggi del

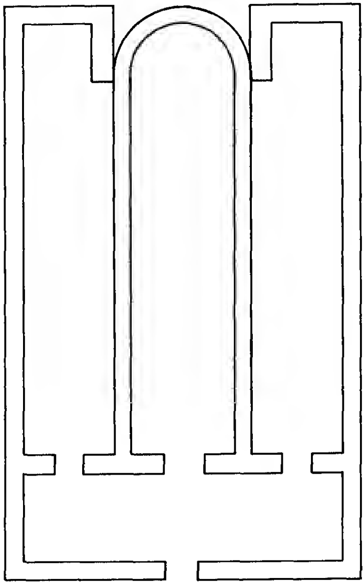
anche se quasi tutto il nartece è stato asportato dal mare. Di tutto ciò che resta in piedi solo la parte ad est sembra essere bizantina. Delle tre absidi ad est, solo la centrale e la meridionale sono ancora visibili, mentre quella a nord è stata racchiusa in un magazzino. L'abside centrale misura 3,30 m. di larghezza, e 1,50 di profondità, mentre quello laterale 2 m per 1 m. Le mura nell'abside erano spesse 73 cm., mentre le laterali 62 cm.

22. Taşlıca (Feneket, Phoenix), Kislan Deresi.

Il villaggio è raggiungibile con la strada rotabile da Bayir, ma la strada antica saliva lungo le pendici dell'alta collina di Cumhuriyet quindi scendeva nella valle di Taşlıca. A guardia del golfo sta una torre rotonda con struttura quadrata alla base quest'ultima distrutta; essa è identica alla torre di Kiseli. Taşlıca sta all'estremità ovest della grande vallata all'interno dei monti del promontorio. Due antiche ciclopiche fortezze si alzano sulla cima di due monti, ad est e sud del villaggio, distanti alcune miglia. Quando si lascia il villaggio per scendere verso il mare, si segue un vecchio tracciato lungo il fondo valle. Codesta contempla estese terrazze di terra coltivata prima di adagiarsi a perdita d'occhio verso il mare, formando un grande e coltivabile altopiano a mezza costa. La ricchezza di acqua è sorprendente e numerosi sono i pozzi di antica data. Lasciando il villaggio ad est, si scende verso ovest e dopo circa 3 km. si incontra la località chiamata oggi, come ieri, Kislan Deresi, o anche Monastır. Si trova quì una chiesa (pianta 6; foto 11, porta centrale che dal nartece va in chiesa), quasi totalmente costruita con blocchi e fregi dorici.

---

golfo. Nello stesso ordine avremmo: Σάραντα, Παλαμούτι, Τερεστέ. Ciò che *Periplon* ha di più prezioso è la seguente informazione, che traduco liberamente: fra le numerose rovine di questa parte della costa, ve ne sono anche di ecclesiastiche. Alcuni resti rovinati di una chiesa sono già adibiti a stalla. In essi vi sono ancora tracce di pittura sacra, e la tradizione che deriva dagli abitanti di Simi ritiene che sia la chiesa dedicata ai Santi Quaranta (40 Martiri), da cui viene poi il nome di Quaranta (Σάραντα)... Fra le rovine di un'altra chiesa, si rinvengono ancora due scale lavorate, ciascuna su enormi blocchi monolitici. Inoltre la tradizione afferma che un'altra grande chiesa era dedicata a S. Giorgio (ib. 538). Se la chiesa di cui dirò in seguito fosse quella che il *Periplon* dice dedicata ai Santi Martiri (lo stato attuale lo suggerirebbe) resta dubbio, vista l'ambiguità dell'altra dedicazione (alla SS. Trinità) riferita qualche anno dopo.



Pianta 6.

Molto probabilmente la chiesa sta nel perimetro dell'antico tempio di Apollo, o almeno della sua parte ovest; resti di altro edificio antico si trovano a ca. 70 m a sud-ovest del nartece. Dimensioni della chiesa: lunga 13,15 m, larga 11,10; il nartece è largo 3,10, mentre l'unica abside misura 3,60 m. di apertura e 2,10 m di profondità. Una iscrizione cristiana nomina un certo Simeone, ed è stata datata al V sec. ([12]). L'unica zona dove si è costruito con pietra è quella ad

([12]) H. Grégoire, *Recueil des Inscriptions Grecques Chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris 1922, n. 283, p. 97; Durrbach e Raded (op. cit., ib.) descrissero sommariamente la chiesa ma la chiamarono «piccola cappella»; W. Ruge (in RE xxi, 426-428) parla di «alte byzantinische Kirche»; M.-N. Δ. Χαβιαρᾷ, Ἐφημ. Ἀρχ 1913, p. 4 nomina la chiesa. Si presenta qui la breve iscrizione:

est, per curvare l'abside, e in brevi tratti di mura a sud. La zona attualmente ben conservata è ad ovest, il nartece, a cui si accedeva per una porta e da cui si entrava in chiesa per via di tre. Data la struttura in pendenza ad ovest, i Bizantini hanno usato due sezioni di mura doriche per allacciare il nartece alla superficie rialzata della chiesa. Gli alzati delle mura sono costituiti da splendidi blocchi dorici in situ; varie sono le strutture delle porte dove i blocchi son stati usati verticalmente per creare gli stipiti e architravi. Tutti i basamenti sono anch'essi dorici, eccetto pezzi sul muro a sud, dove anche la pietra è stata usata. Come data si pensa al tardo V s. - inizio del VI.

23. Asar kalé.

Lasciando la chiesa, si scende ancora verso ovest, lungo l'antica strada e dopo ca. 1 km. si sale verso questa fortezza. È di fondazione antica ed alquanto estesa, con strutture possenti che la sostengono sul lato sud, ove il terreno (friabile) scende a precipizio. Sotto questa parete vi sono celle scavate nel tufo friabile della parete. In qualcuna, graffiti e lettere greche sono ancora visibili qualora li si illumini artificialmente; nessun segno cristiano é stato trovato. Solo la parte più ad ovest della fortezza, che teneva sotto osservazione tutte le isole e la costa sud del golfo, è stata più tardi riusata dai Bizantini. Ciò che resta di questa zona si riduce a mura esterne e ad alcuni tracciati di stanze. Pietra e malta sono usate per le mura che aderiscono alla roccia, senza cioè averla prima livellata.

24. Asardibi Limanı (Κάτω Συκιάν, Ἀσάρ Ντιπιντέ: ancora Ἀσαρίναν, Κασαρίναν).

Circa tre miglia a sud-ovest di Cumhuriyet Mahallesi si trova questa insenatura alta e scoscesa con un solo punto di attracco, dove sfociava un ruscello. Era probabilmente l'accesso a mare di Caesarea che, come centro urbano, si sviluppava sull'altopiano più interno.

ΑΠΟΛΛΩΝΟΣΓΤ. Essa si trova sullo stipite della porta a nord del nartece. È lunga 63 cm (si presenta capovolta per il riuso del blocco nella costruzione della chiesa); le lettere son alte 3 cm, larghe 2,5-3 cm; l'iscrizione inizia da destra e si interrompe a sinistra.

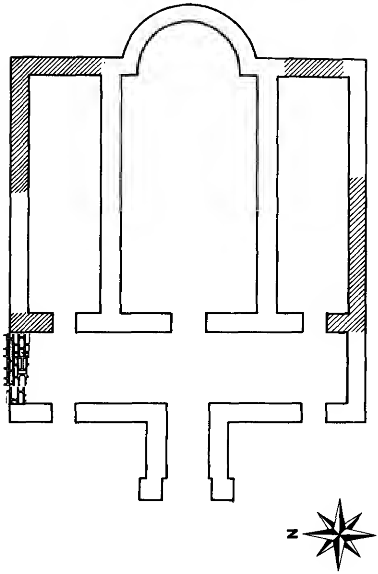
L'approdo era visibilmente di antica data. A questa località appartengono una chiesa ed un insediamento che la sovrastava[13]. La chiesa si trova sulla gola del ruscello, prima che la pianura si stenda all'interno; l'insediamento sovrasta il picco della collinetta rocciosa ad est della chiesa. La chiesa (pianta 7) ha la forma basilicale, con una sola abside e certamente rimpiazza un antico tempio. È lunga 8,40 m, e larga 11 m. Il nartece aveva 2,50 m di profondità ed era pensato come parte del corpo centrale della chiesa, più che appendice ad ovest. L'abside misurava 3,20 di apertura e 1,60 m di profondità. Le mura avevano uno spessore in abside di 80 cm., mentre lo spessore di 70 cm. si riscontra lungo il perimetro. Lo stato di conservazione è pessimo e caotico è l'ammasso di enormi blocchi dorici, numerosi dei quali decorati. Ciò che ingentilisce il blocco quadrato centrale (quadrata infatti resta la struttura dell'edificio) è l'ingresso principale al nartece che si presenta maestoso, tutto alzato con enormi blocchi dorici posti verticalmente. Si forma una specie di corridoio solenne e si ricollega alla caratteristica già notata a Göl, a Mercimek e a Tavşan. Come data si indica il VI sec. Sulla piatta cima della collina ad est, v'è un abitato bizantino. L'ascesa non è ripida e la distanza dalla chiesa è di ca. 250 m. Non credo debba trattarsi di una postazione militare, ma di un piccolo centro abitato. Son ben visibili le mura sul ciglio del precipizio a mare che sostengono da sotto, a mò di terrazza, il terreno soprastante. Estremamente disordinato è l'interno. A parte le cisterne, una serie di stanze allineate da est a ovest e volte a sud denota piuttosto un sistema civile di abitazioni, con più ampio uso di spazî, che non una funzionalità di terreno fortificato. A sud, dove inizia il pendio, si nota un muro dj ca. 1,50-1,60 m di spessore che sembra un perimetrale esterno.

25. Ali Germesi (Τραχειανός?)[14].

Di fronte alle prime due isolette (Incirli e Tüysüzce ad.) della costa a sud, si apre questa baia che scende dolcemente a mare.

(13) *Periplon* 536 nota la chiesa e dice del preesistente tempio; nota anche l'insediamente in alto.

(14) *Periplon* 535 nomina una baia con questo nome (Τραχειανός), aggiungendo la presenza di rovine medioevali senza specificarne la natura. Anche in *Ἐπιγραφαί* 58 si cita Τραχειναός che sembra debba porsi in Ali Germesi.



Pianta 7.

Doveva trattarsi di un villaggio che, stando all'estensione della baia, non doveva essere molto grande. Ivi si trovano una chiesa ed una cappella. La chiesa ha una sola abside centrale con forma basilicale a tre navate. È costruita intercalando, qua e la', blocchi dorici e grandi massi rozzamente puliti. Ha una lunghezza di 14 m. e una larghezza di 5 m; abside: 3,75 m di apertura e 2 m. di profondità. La navata centrale è tracciata alla base da blocchi dorici, ma subito è chiusa da mura laterali di fattura successiva. A fianco, sul lato sud, v'è la cappella che misura 6,80 m. di lunghezza e 4,25 m. di larghezza. L'unica grande abside centrale di questa cappella, misura 3,45 m per 1,80 m. La muratura è formata esclusivamente di pietra e malta, con mura spesse 60 cm., ed ha una sola entrata ad ovest. Ritengo trattarsi di due fasi di costruzione: la prima, che prevede la basilica, presumibilmente a tre navate (di cui solo la centrale, di 5 m di larghezza si

conserva); la seconda che indica il restringersi della basilica con la creazione della cappella a mezzogiorno. Il VI sec. è da ritenersi l'epoca di costruzione della basilica, mentre la seconda fase sembra cadere un poco più tardi. La data della seconda fase, credo, possa porsi verso la fine del VI-inizio VII sec. data la conformazione e la proporzione ancora antica dell'abside e la tecnica robusta, che usa ancora grosse pietre con malta.

26. Tula limanı. (Karamaki).

Nel grande sperone della penisola di Loryma si apre questa baia, che è riparata solo nell'interno. La gola più a monte della baia, che raccoglie un ruscello proveniente dalla montagna, fu occupata da un monastero greco, i cui resti son ancora visibili. Subito dopo, a mare verso sud, si incontra una stazione commerciale bizantina. Essa presenta un grande vano poligonale con stanze laterali a cui si accedeva direttamente dal mare per via di una scala. L'attracco è stato gradatamente distrutto dal mare, ma la scala e i vani son ancora ben conservati. Formata da otto gradini in lastra di pietra locale (lunghezza 1,50 m), posti su un piano rialzato obliquo fatto di pietre e malta, la scala dava accesso a destra nel vano più ampio. Vicino a questo complesso, circa 150 m ovest, sul planare a mare della collina, v'è una chiesa. È una basilica mononavata, con grande abside centrale: lunghezza 11,50 m., larghezza 5,10 m. Aveva una sola porta ad ovest ampia 1,05 m, mentre l'abside è larga 4,20 m e profonda 2,20 m. V'è molto materiale di riuso, di cui evidenti sono gli stipiti alzati con grandi blocchi dorici. Nel cerchio dell'abside vi sono tracce di synthronon. La muratura è solida ed è costituita da grossi blocchi, cocci di mattoni e tegole e pietre di varia grandezza amalgamati con malta. Non lontana da questa chiesa, si trova un'altra cappella, di cui solo l'abside rimane (2,50 m per 1,25 m), mentre sulle pendici alte della collina a sud-est si nota ancora un'altra cappella. Dalle pendici sud-ovest si sale verso la cima alta di Mersin burnu, dove è ancora in piedi un altro monastero ortodosso. Di quest'ultimo conviene notare la cappella del monastero che sembra ricalcare, restringendosi, una curvatura più antica di cui a terra si notano ancora le tracce. L'abside antica doveva misurare ca. 3,50 m. A sud-ovest, fuori dal recinto dell'attuale nartece, giace sotterranea una cisterna a volta, che appartiene alla prima fase della fondazione.

27. 28. 29. Loryma (Bozuk kalé).

Data la conformazione della baia, l'attracco all'interno era sicuro. Tutta la baia era chiamata nel secolo scorso Ἀπλοθήκα secondo Chaviaras, il quale continua a darci le varie denominazioni della baia. Appena si entra nella grande baia, sulla sinistra v'è la maestosa fortezza ellenistica che domina il mare aperto, chiamata Ὄξο κάστρο a differenza della seconda che veniva chiamata Μέσα κάστρο, che si ritrova invece alquanto alla fine della baia, sulle pendici basse della collina a est-nord-est. La prima spiaggia sulla sinistra, quella che sta sotto l'Ὄξο κάστρο è pietrosa; si chiamava la spiaggia τοῦ Λούμπουκκι, e su questo entroterra v'è la prima chiesa (nella nostra cartina n. 27). Seguendo ancora la costa, dopo Γρύπι λιμάνι, troviamo due lidi sabbiosi; il primo τοῦ Χαλικεροῦ, dove si trova la seconda chiesa (n. 28), e il secondo τῆς Γιάλας (n. 29) dove si erge la terza chiesa della baia di Loryma([15]). Sintomatica è l'assenza totale di edifici civili. Le tre chiese che seguiranno sorgono totalmente isolate nelle loro baie e qualora si voglia ipotizzare un centro, esso poteva sorgere attorno alla prima chiesa ed essere molto piccolo.

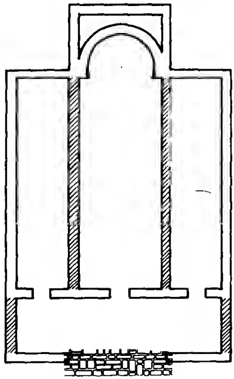
27. La prima chiesa. (pianta 8, foto 12 da ovest verso est).

È la prima chiesa dell'intero territorio visitato a presentare all'esterno un abside poligonale([16]). Lunga 15,20 m, larga 14,40 m.; nartece largo 3,80 m ha una forma basilicale a tre navate; la centrale termina con un'abside avente 5,30 di apertura e 3,30 m di profondità. Le mura avevano uno spessore di 60-65 cm. Tre porte introducono dal nartece nella chiesa, mentre una sola permette l'ingresso al nartece da ovest. Una cappella fu costruita dai Greci nella navata centrale, sembra nel secolo scorso. Il pavimento è tuttora visibile ed è costituito da lastre antiche rettangolari di pietra bianca, mentre gli

([15]) *Ἐπιγραφαί*, op. cit., 52. La prima chiesa fu notata quì nel 1907 da Chiavaras (*Ἀνέκδοτοι*, 209). Nella navata centrale si costruì in seguito una cappella dedicata a S. Michele: cfr. Th. L. Shear, *Inscriptions from Loryma and vicinity, Amer. Journal of Philology* 34 (1913) 452; Id., *A sculptered basis from Loryma*, in *Amer. Journal of Archaeology* 18 (1914) 285; Benndorf-Niemann, *Reisen*, 20.

([16]) A Cnido, come a Loryma, la chiesa costruita sul tempio di Apollo aveva l'abside poligonale all'esterno.

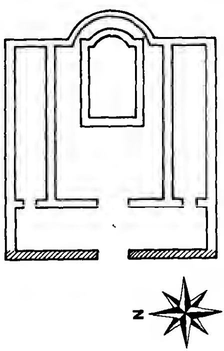
stipiti delle porte usano blocchi dorici. Di questa chiesa non resta che il perimetro delle fondazioni a terra e si rimane così all'oscuro sul tipo di muratura.



Pianta 8.

28. Seconda chiesa (pianta 9, foto 13: le absidi ad est).

Ha una pianta a tre navate; la centrale è stata ulteriormente occupata da una cappella. Le dimensioni originali: 10,60 m. di lun-

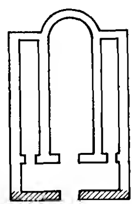


Pianta 9.

ghezza, 12,20 m. di larghezza; il nartece ha 2,90 m di profondità. Prospetta una pianta quadrata, ma ciò che sorprende maggiormente è la sproporzione fra le navate laterali (1,90 m larghe) e quella centrale (7,80 m.) che farebbe supporre una cupola in una pianta alquanto posteriore al VI sec. Le mura erano spesse 70 cm. ed alzate con blocchi di pietra, cocci e malta. Antiche lastre quadrate facevano parte di questa chiesa, ma vennero usate ulteriormente per rivestire la cappella posteriore che è bizantina. Non si può assegnare alcuna data a causa del disordine a terra, nè si riesce a decidere sui possibili pilastri centrali a causa dei cumuli di pietre che si trovano nella zona centrale.

29. Terza chiesa (pianta 10).

Di dimensioni marcatamente inferiori, anche questa chiesa tuttavia presenta tre navate e una sola abside centrale. Le sue dimensio-



Pianta 10.

ni: 7,90 m. di lunghezza, 7 m. di larghezza; le navate laterali erano larghe 1,90 m., mentre la centrale 4,10 m. Un nartece esisteva ad ovest, avente 2 m. di ampiezza. le mura avevano uno spessore di 55 cm. L'abside misurava 3 m. di apertura e 1,50 m. di profondità. La pianta, come notasi, si prospetta ancora quadrata. Dell'edificio si conserva ancora il muro ad ovest e parte dell'abside fino ad un'altezza di 80 cm. V'è qualche lastra antica, ma essenzialmente sono grossi blocchi rozzamente squadrati di pietra bianca con cocci, usati soprattutto nella zona dell'abside e nel pezzo del muro a sud ancora

visibile. Il nartece e le navate portavano gallerie superiori; ce lo prova l'intero muro ad ovest.

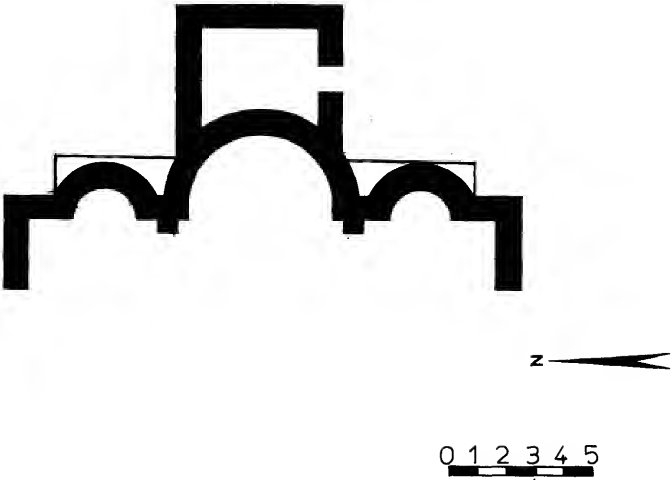
30. Gerbekse (Gerbekilise).

Doppiando il capo sud della penisola di Loryma e andando verso est si raggiunge sulla costa questo insediamento, unico lungo l'intera fascia sud del promontorio. Spratt segnava sulla sua carta «ruined convent», ma probabilmente si sbagliava. L'unico che ha visitato la piccola insenatura fu Bean([17]) e giustamente pensò ad un emporio bizantino. La baia è formata dalla discesa a mare di due colline che formano una sella, e, sia su questa, come lungo le ultimi pendici, si vengono a raggruppare i vani bizantini a terrazza che guardano Rodi. Abbiamo quì delle stanze di una grandezza media di 4 m per 3 m. che si allineano l'una accanto all'altra e scendono poi verso il mare con un rafforzo di mura che le sostengono da sotto. Inoltre si notano un vano terminante ad abside ed un'altra sala poligonale, il cui accesso è voltato. Una cisterna è quassù in mezzo alle stanze, ma trova un esemplare più grande a mare, proprio di fronte al nartece della quarta chiesa. Quasi certamente questa era la zona di smistamento commerciale dell'insediamento, mentre la zona centrale urbana doveva situarsi (ora non ne esiste più nulla), a nord delle prime due chiese, proprio al centro della sella.

Prima chiesa (pianta 11).

Essa ha le seguenti dimensioni: larghezza 16,10 m., lunghezza incerta, (la si segue fino a 17 m ad ovest dall'abside, dove una casa greca ha usato parte del nartece). Singolare è il muro di mezzogiorno, ove parte della viva roccia è stata lasciata in piedi senza essere

([17]) *Rhodian Peraea* 33, n. 18. Bean trovò due iscrizioni nella prima chiesa in cui si nomina un certo Giorgio, economo e diacono. Inoltre si citano i chierici τοῦ ἐμπορίου e ciò risponde allo stato dell'insediamento. Cfr. dello stesso autore *Kleinasien 3. Jenseits des Mäander Karien mit dem Vilayet Muğla*, Stuttgart 1974, 169.



Pianta 11.

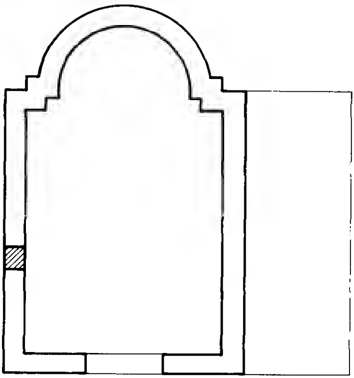
tagliata a formare il muro perimetrale della chiesa stessa. Nella zona a sud-ovest inizia una serie di vani di cui si notano solo a mala pena le tracce a terra. La parte meglio conservata è l'orientale che si alza fino ad un'altezza di 2 m. L'edificio aveva una pianta basilicale a tre navate, con tre absidi. L'esterno delle absidi è poligonale e legata all'abside centrale v'è una struttura poligonale che non forma una decorazione esterna all'abside, ma aveva una funzione a sè. Questa stanza ad est misurava 4,20 m per 3,70 m, ed aveva un'entrata a sud. Per decidere se avesse avuto una funzione funeraria (attestata in Lycia) o servisse da battistero, bisogna attendere un ulteriore scavo. L'esterno dell'abside laterale nord è solo una decorazione poligonale del massiccio muro riempitivo e di supporto che reggeva la chiesa nel suo calare verso la valle([18]). Le dimensioni dell'abside

([18]) L'abside laterale a sud è solo accennata. La roccia viva funge da muro esterno all'angolo sud-est.

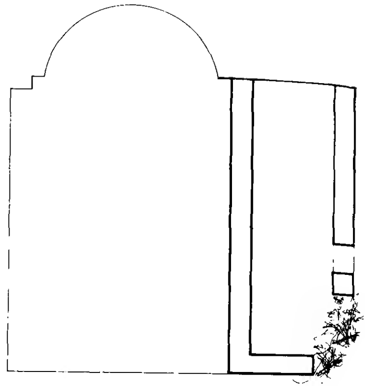
centrale sono: ampiezza 5 m, profondità 3 m., mentre quella settentrionale misurava 2,20 m per 1 m. Se non si è avuta cura nel tagliare la roccia a sud, la chiesa mostra tuttavia l'uso di buon materiale e di attenta tecnica. L'abside centrale è fatta all'interno di blocchi ben tagliati di tufo grigio e di blocchi di pietra squadrata all'esterno. Le giunture fra i blocchi sono riempite di cocci e malta. Nella navata centrale si notano pezzi di colonna in tufo ed un residuo di capitello ionico, ancora in tufo. Probabilmente aveva due file di colonne come divisorie nelle navate. Pezzi di marmo bianco sono stati riusati nelle mura della casa ad ovest.

Seconda chiesa (pianta 12a, b, c; foto 14, esterno dell'abside, angolo sud).

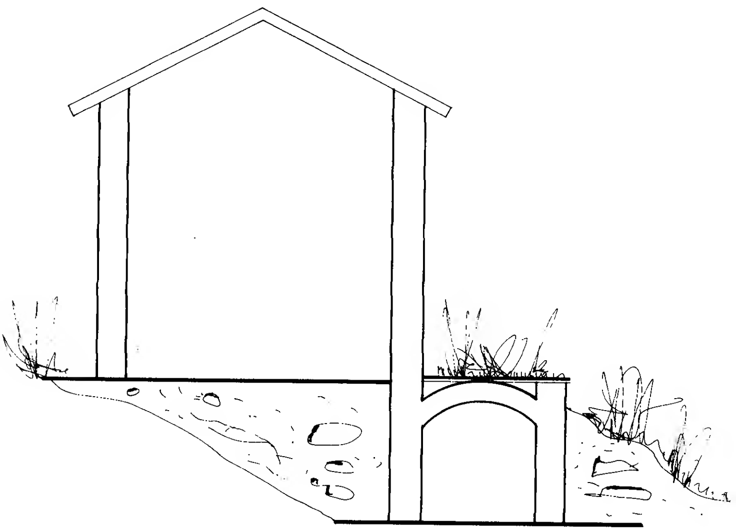
Seguendo il pendio della sella verso il mare, su uno sperone roccioso si erge la seconda chiesa. Per costruirla hanno dovuto livellare la roccia e creare sul lato sud un vano voltato sotterraneo a sostegno della piccola navata meridionale. Le dimensioni: lunghezza 5,80 m., larghezza 5,10 m. Un piccolo gioiello di basilica a tre navate, che pur presentando una pianta quasi quadrata, sviluppa il senso longitudinale usando due coppie di archi per rilevare le navate interne. La navata a nord non si è conservata, ma in quella a sud si notano le imposte degli archi che partono da ovest e da est. Le mura misurano 50 cm. e quelle esterne si piegano a 45' ad est per ricongiungersi con la curva dell'abside centrale. Questa misura 3,05 m di ampiezza e 1,70 m di profondità ed ha una bifora creata da una colonnetta con pulvino rettangolare. Il materiale è quello usato nella chiesa precedente. Blocchi di tufo, ben lavorati, segnano tutti gli archi e i rilievi delle linee verticali che scendono lungo l'abside. Ad ovest non abbiamo il nartece, vista la scarsità di spazio, ma l'entrata è elegante. Una porta (1,80 m di apertura) è sormontata da un arco che si teneva su due colonne di tufo (scomparse). Le colonne non portavano capitelli, ma due volute di tufo che fuoriuscivano dalle imposte dell'arco. Una croce era scolpita sulla voluta a nòrd. Il vano absidale era affrescato; solo alcune tracce di rosso sono ancora visibili. Queste due chiese si possono ascrivere al V s. o all'inizio del VI sec. ed è pensabile che molto materiale sia stato lavorato appositamente per adornarle. Non v'è materiale di riuso (dorico); il tufo usato negli archi, come nelle absidi, ben lavorato e tagliato, è dello stesso tipo dei pezzi di colon-



Pianta 12a.



Pianta 12b.



Pianta 12c.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.



Fig. 5.



Fig. 6.



Fig. 7.


Fig. 8.


Fig. 9.



Fig. 10.



Fig. 11.



Fig. 12.



Fig. 13.



Fig. 14.



Fig. 15.



Fig. 16.

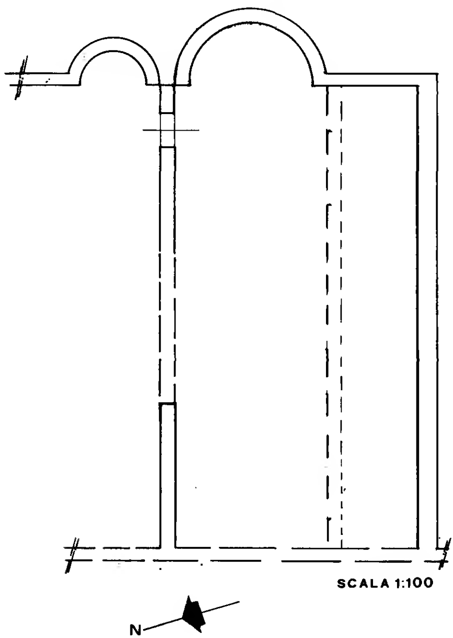


Fig. 17.

ne trovate nella prima chiesa. Ciò fa supporre una fiorente attività commerciale di questo emporio bizantino.

Terza chiesa (pianta 13)([19]).

Esposta tutta a sud, su un cucuzzolo roccioso, questa chiesa giace in uno stato di quasi completa rovina. Ad una altezza di circa



Pianta 13.

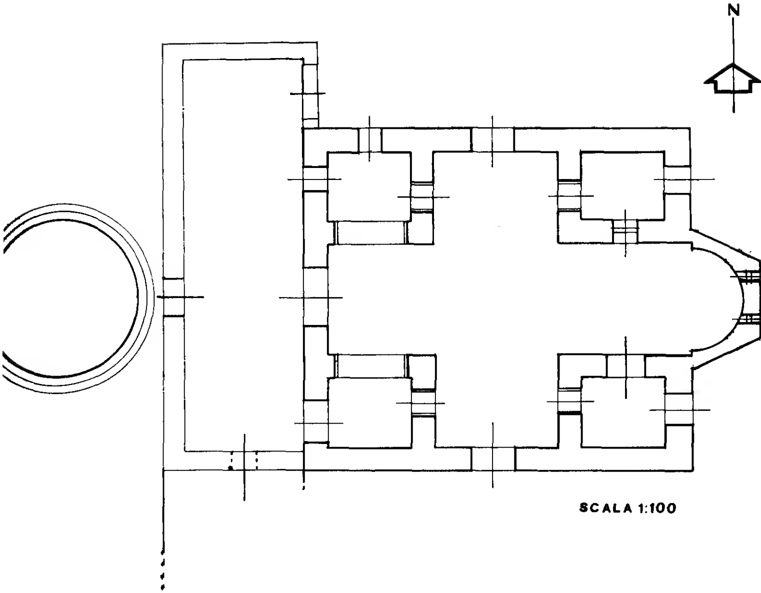
([19]) Questa chiesa è stata rilevata nel settembre 1988. Devo ringraziare Dr. M. P. Sicuro che ha fatto questa pianta; essa ha rilevato altri monumenti da me precedentemente visti. La chiesa come anche i prospetti di Söğüt, la quarta chiesa a Gerbekse sono da ascriversi alla sua gentilezza.

1,80 m. si alza tutta la parte absidale ad est, mentre della sua parte centrale solo la navata laterale nord è individuabile dalle tracce a terra dei muri portanti. Dalle misure generali della costruzione (16,40 per 12,40 m. ca.), come anche dalla tecnica muraria simile alle precedenti chiese, questo edifizio religioso è da ascriversi allo stesso periodo di nascita dell'emporio (fine V-inizio VI sec.). Le stesse dimensioni, proporzionali fra loro, delle absidi inducono verso questa data; l'abside centrale misura 4,55 m. di ampiezza e 2,50 m. di profondità, mentre quella laterale a nord ha 2,25 per 1,20 m. Di notevole in questa chiesa è la sua navata sud. Essa non presenta un'abside terminale ad est, ma, come nella seconda chiesa, un finale piatto e poligonale. Ciò è dovuto alla creazione della terrazza che i costruttori hanno dovuto alzare per sostenere l'edificio da questo lato. Al contrario degli altri muri perimetrali, questo sostenente la terrazza a sud è costituito da enormi massi, poco cementati, che si alza di ca. 1,50 m. per livellare il terreno fino all'altezza del corpo centrale della chiesa.

Quarta chiesa (pianta 14).

Quest'ultima chiesa si trova sulla piatta sella ghiaiosa che lambisce il mare. Essa è di molto posteriore alle precedenti e lascia intendere una ripresa tardiva di attività in questa baia[20]. La chiesa offre un elaborato schema di proporzioni che ingentilisce i robusti volumi usati all'interno. Le dimensioni sono le seguenti: lunghezza 13,50 m., larghezza 12 m. L'abside centrale è poligonale esternamente ed internamente misura 4 m. di ampiezza e 2 m. di profondità (foto 15). Le due zone terminali ad est presentano due porte. L'area centrale si prospetta a croce, sorretta ai quattro angoli da vani poligonali intercomunicanti, con il pilone più interno rafforzato per sostenere la cupola. Questi quattro angoli creano un continuo passaggio all'interno del volume della chiesa e sottolineano al tempo stesso la centralità della cupola in questo disegno. Anche le quattro braccia sono voltate, alleggerendo così la spinta della cupola sui piloni centrali.

[20] Gli edifizi sono stati notati anche da C. Foss, *The Coasts of Caria and Lycia in the Middle Ages*, in *Rapports des Missions Effectuées en 1983* [*Fondation Européenne de la Science*, Parigi, 1983], vol. I, pp. 219-220.



Pianta 14.

Nell'area dell'abside centrale si trova un vano sotterraneo, non esplorato, di cui si intravede un inizio di piccolo arco a tutto sesto in tufo (stessa tecnica delle prime chiese); probabilmente si tratta di una cisterna sotterranea che si affianca all'altra, circolare a balzi, che si trova al di fuori del nartece, ad ovest. Il nartece presenta un disegno singolare. I lati a sud e a nord fuoriescono dall'asse dei muri perimetrali della chiesa. L'angolo sud del nartece è di difficile ricostruzione in quanto v'era un proseguimento di muro che sosteneva a mo' di terrazza tutto il terreno della sella su cui si alzava la chiesa. Guardando alla disposizione delle entrate, si può pensare che il centro del villaggio o comunità fosse verso il nord, cioè in mezzo al vecchio emporio. I quattro vani poligonali era affrescati e quasi certamente voltati a cupola, si da creare una struttura a cinque cupole.

Un solo arco resta ancora ben conservato: si tratta della zona di passaggio dal vano poligonale a sud-est verso il santuario (foto 16). I pilastri angolari interni (foto 17, nord-ovest) erano robusti e son stati costruiti con pietra locale variamente tagliata. Pur avendo a disposizione materiale di spoglio, i costruttori hanno preferito essenzialmente tagliare la pietra; solo la zoccolatura dell'abside centrale (da non ritenersi, tuttavia, un indizio di synthronon) presenta del tufo ben tagliato che a me sembra appartenere alla stessa età della cisterna sotterranea. Visto che non è possibile ricostruire il disegno urbano di questa età posteriore, resta anche indecisa la natura della chiesa, se essa fosse, cioè, di stampo monastico o episcopale. Il fatto che i muri esterni siano rivestiti da uno spessore notevole di malta colore grigiastro con eccesso di pietrisco non accuratamente macinato, e su questo spessore si siano poi incise delle linee quasi a voler somigliare blocchi di calcare, ci induce a datare la chiesa al XIII secolo.

Linee conclusive.

Altrove Buchwald([21]) ha messo in risalto l'apporto dell'Asia Minore, nella sua fascia costiera ed insulare, allo sviluppo stilistico dell'architettura bizantina. Bisogna qui richiamare alcuni punti salienti dell'architettura che abbiamo incontrato nel golfo di Simi. Si è trovata la forma basilicale, usualmente a tre navate, che si è sviluppata nella doppia versione di pianta rettangolare e pianta quadrata. Solo degli scavi appropriati possono fare luce sulla possibile presenza della cupola nella pianta quadrata. La zona ad est variava da una a tre absidi, facendo prevalere nelle absidi la linea tondeggiante esterna. Nel periodo iniziale, V e VI secolo, si è fatto molto uso del materiale di spoglio, soprattutto blocchi di tufo ben tagliati, mentre le costruzioni posteriore hanno preferito tagliare la pietra locale più rozzamente. Di certo non si è raggiunta una perfezione stilistica se consideriamo le parti di roccia ancora esistenti lungo i muri perimetrali, senza essere livellati; questo dato non sembra che abbia creato del disturbo al gusto degli utenti, anche perché i costruttori avevano

([21]) *Western Asia Minor as a Generator of architectural forms in the Byzantine Period, provincial back-wash or dynamic center of production*, in *JÖB* 34 (1984) 199-234.

da economizzare spazio in un terreno a volte molto limitato (si ricordi la tecnica delle terrazze di sostegno). La decorazione è andata sfortunatamente quasi tutta perduta; solo sporadici pezzi di colonne, di volute, di lastre, a volte in tufo a volte in marmo, restano visibili oggi. Non doveva essere così, se si da fede al Chaviaras, il quale affermava esserci pezzi non ordinari nella decorazione di alcune chiese di questo territorio. Quest'area geografica era considerevolmente abitata e dedita soprattutto al commercio marittimo. Il fatto che il commercio sia stato costante, o meglio che questa area fosse ritenuta vitale sulla rotta commerciale, possiamo ritenere che anche nel turbinio delle incursioni arabe vi sia stata una continuità di vita, benché non ci è dato sapere di che tipo urbano. Uno studio più analitico delle fortezze, con l'ausilio di materiale adeguato per la datazione, renderebbe certo più giustizia alla storia di questo territorio. L'elemento più singolare dell'architettura del golfo è ancora una volta da menzionare. Nella chiesa di Asardibi Lim., in quella di Göl e in quella di Mercimek gli aggetti concavi nelle entrate principali avevano certamente una funzione decorativa, e forse anche processionale. Siccome questi aggetti, che fuori del golfo si riscontrano in Kyr-Vassili e Tavşan, non si basano su strutture preesistenti, l'innovazione stilistica è da assegnarsi a questo territorio.

Pontificio Istituto Orientale, Roma.

Vincenzo Ruggieri S.J.

GETATCHEW HAILE

The Legend of Abgar in Ethiopic Tradition

INTRODUCTION

Four versions of the Legend of Abgar (King of Edessa) are known so far in Ge'ez literature. These are (1) the longer version, (2) the Synaxary version, (3) the shorter version, and (4) the older version. The first two, which are found in many manuscripts, have been edited and translated by S. Grébaut.(1) What I call the older version was published by A. Haffner from a single nineteenth-century manuscript.(2) I have not seen any study done on the shorter version.(3)

(1) Sylvain GRÉBAUT, *Les relations entre Abgar et Jésus, Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 21 (1918-19), pp. 73-87, 88-91 and 190-255.

(2) August HAFFNER, *Eine äthiopische Darstellung der Abgar-Legende, Orientalische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1941 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, zweiter Band, Leipzig 1918, pp. 245-251.

(3) Several scholars have studied the legend in the several Oriental languages, see especially Ernst von DOBSCHÜTZ, *Christusbilder zur christlichen Legende* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, N.F. vol. 3 (18), 1899; P. J. DASHIAN, *Zur Abgar-Sage, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. IV (1890), pp. 17-37, 144-160 and 177-189; R. J. H. GOTTHEIL, *An Arabic Version of the Abgar-Legend, Hebraica*, vol. VII (1890-1891), pp. 268-277; R. A. LIPSIUS, *Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht*, Braunschweig 1880; L.-J. TIXERONT, *Les origines de l'Église d'Édesse et la Légende d'Abgar*, Paris 1888; J. G. C. ANDERSON, *Pontica, Journal of Hellenic Studies*, vol. 20 (1900), pp. 156-158; Herbert C. YOUTIE, *Gothenburg Papyrus 21 and the Coptic Version of the Letters to Abgar, The Harvard Theological Review*, vol. 24/1 (1931), pp. 61-65, [and *ibid.*, vol. 23 (1930), pp. 299-302]; Søren GIVERSEN, *Ad Abgarum: The Sahidic Version of the Letter to Abgar on a Wooden Tablet, Acta Orientalia*, vol. 24 (1959), pp. 71-82; and Isaac H. HALL, *Syriac Version of the Epistle of King Abgar to Jesus, Hebraica*, vol. I (1884-1885), p. 232-235.

OCP 55 (1989) 375-410

This study concerns itself with the last two versions, the shorter one and the older one. Even though Grébaut does not show his awareness of Haffner's study and his editions of the first two versions were limitted to two manscripts only, the present study does not aim at revising or supplementing his study with what other manuscripts might offer. Here I present one other copy of the older version from a manuscript, EMML 6953 (ff. 138b-141a), a *Gəbrä ḥəmamat* manuscript copied in 34 Year of Grace, during the reign of Emperor Zär'a Ya'əqob (1434-1468), that is, in 1450-1451 A.D.(4) There is no substantial difference between it and D'Abbadie 214, ff. 81a-86b, which Haffner published. However, the details in which the two differ and the age of EMML 6953 warrant, I believe, a revisitation. The difference between the two is mostly the result of an unwarranted elaboration (obviously by the copists) of the text in D'Abbadie 214, an effort which renders a collation difficult and undesirable. Needless to say, a reference to Haffner's edition (= H) is inevitable but only whenever it helps to clarify ambiguities in our text. This version of the story, though published in 1918, is ignored in subsequent studies of the legend,(5) although it is an important branch by virtue of its being, as Haffner remarked, quite close to Eusebius report(6) and the Doctrine of Addai(7) but different from them by providing some points not found in them. We suspect that the reason for this oversight is because Haffner, for some unstated reasons, did not provide a translation to his Ge'ez text. Our translation of it takes into consideration the translation of Eusebius by Kirsop Lake, deviating from it only when it is necessary.(8)

The shorter version which is presented here is preserved, as far as I know, in two manuscripts only, EMML 2050 (ff. 86b-87b),

(4) Not yet catalogued, dated on f. 141b.

(5) See, for example, E. KIRSTEN, *Edessa*, in Theodore KLAUSER (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. IV, (1959), p. 591, where the author gives a valuable list of the sources, including the studies by Grébaut, but he excludes Haffner's contribution.

(6) Kirsop LAKE (ed. and tr.), *Eusebius, The Ecclesiastical History*, vol. I, 13 (6-22) (= *The Loeb Classical Library*, edited by T. E. PAGE *et al*), Harvard University Press 1953, pp. 89-97.

(7) George PHILLIPS (tr.) *The Doctrine of Addai, the Apostle*, London 1816.

(8) See n. 6 above.

nineteenth century;(9) and EMML 2180 (ff. 13a-15b), eighteenth century.(10) No attempt has been made to search for other copies of it in the uncatalogued microfilms of the huge EMML collection. The study is based on EMML 2180 (= A), with EMML 2050 (= B) collated to it.

(9) Getatchew HAILE and William F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Vol. VI*, Collegeville (Minnesota), 1982, p. 59 (no. 52).

(10) *Ibid.*, p. 290 (no. 1.3).

Text of the Shorter Version, EMML 2180, f. 13a and EMML 2050, f. 86b.

⌜ተአምሪሁ፡ ለእግዚእነ፡ ወአምላክነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ በረከቱ፡ ወረድኤቱ፡ የሃሉ፡ ምስለ፡ ገብሩ፡ [ወልደ፡ ኢየሱስ፡ እምደ፡ ጽዮን፡] ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን።[1]

ዜናሁ፡ ለአቃርዮስ፡ ንጉሠ፡ ሮሜ፡

ለእመ፡[2] ኮነ፡ ፻፺ወ፰፻ወ፵[3] ዓመት፡ ለአበውነ፡ አደም፡ ኮነ፡ በብሔረ፡ ሶርያ፡[4] እንተ፡ ትሰመይ፡ ሳርሜን፡[5] በልሳነ፡ ሮም፡ ወበትርጓሜሃ፡ መንበረ[፡] መናብርት፡ ዘይእቲ፡ ሀገረ፡ ሮሜ። ወኮነ፡ ንጉሣ፡[6] ይመልክ፡ ጣዖተ፡[7] ዘስሙ፡ አቃርዮስ፡[8] ወመፀዝዕ፡ ውእቱ፡ ወወሀበ፡ ብዙኃ፡ ንዋየ፡ ለዓቃብያነ፡ ምሥራይ። ወኢተክህሎሙ፡ ይፈውስዎ፡ አምሕማሙ።

ወሰበ፡ ሰምዓ፡ አቃርዮስ፡[9] አስተርእዮቶ[10] ለእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ እንዘ፡ ይነብር፡ በኢየሩሳሌም፡ ፈነወ፡ ኀቤሁ፡ መልእክተ፡ እንዘ፡ ይብል[፡]

(1) B በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፩ አምላክ፨ ገልአ፡
(2) B ሶበ፡
(3) B ″፵ (sic).
(4) B adds ሀገር፡
(5) B ሰርሜን.
(6) B omits.
(7) B ጣዖታት.
(8) B አወቃ″
(9) B omits.
(10) B በአስተርእዮቱ፡

እነ፡ ገብርከ፡ አቃርዮስ፡[11] ንጉሠ፡ ሮሃ። ሰማ
ዕኩ፡ በእንቲአከ፡ ከመ፡ ትፌውሶሙ[12] ለዱ
ዉያን፡ ወታሐይዎሙ፡ ለመፃጉዓን፡[13] ወትከ
ሥት፡ አዕይንተ፡ ዕዉራን። ወብእሲትኒ፡ እ
ንተ፡ ደም፡ ይውኅዛ፡ (A, f. 13b) ሶበ፡ ገሠሠ
ት፡ ዘፈረ፡[14] ልብስከ፡ ሐይወት፡ ሶቤሃ፡ አእ
መርኩ፡ ከመ፡ አንተ፡ ውእቱ[15] ወልደ፡ እግ
ዚአብሔር፨ ወአንሰ፡ መፃጉዕ፡ ወጠየቁ፡
ከመ፡ ⌈አንተ፡ ከሃሊ፡ ከመ፡[16] ታሕይወኒ፡ ና
ሁ፡[17] አመንኩከ፡ ወተመየጥኩ፡ እምአም
ልኮ፡ ጣዖት፨ እስእለከ፡ ከመ፡ ትምጻእ፡
ኀቤየ፡ ወታሕይወኒ፡ እምደዌየ፡ ወትባርክ፡
ሀገርየ፡ ወኵሎሙ፡[18] እለ፡ ይነብሩ፡[19]
ውስቴታ[፡] ወኢትግድፍ፡ ተስፋየ[፡] ወሰ
ማዕኩ፡ ⌈እምአይሁድ፡[20] እለ፡ ኢአምኑ፡ በ
አስተርእዮትከ፡ አሌ፡ ሎሙ፡ እምኀበ፡[21]
እግዚአብሔር፡ እስመ፡ እሙንቱ፡ ይፈቅ

(11) B አውቃ″
(12) B ትፌ″
(13) B ለምውታን፡
(14) B ጽንፈ፡
(15) B omits.
(16) B omits.
(17) B ወናሁ፡
(18) B ወለኵ″
(19) B adds እለ፡ ይነብሩ፡
(20) B ከመ፡ አይ″
(21) B በኀበ

ዱ፡ ይቅትሉኒ፡ ወዛቲ፡ ሀገርየ፡ ተአክለኒ፡[22]
ሊተ፡ ወለከ፡ ወትድኅን፡[23] ኣምእሴሆ
ሙ፡[24] ለአይሁድ፡ ወለኣለመ፡ ኮንከ፡ ሊት
መጽኦ፡ ኅቤየ። ፈኑ፡ ሊተ፡ ሠርዌ፡ መልእ
ክትየ። ለከ፡ ስብሐት፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን።

ወሰበ፡ አንበበ፡[25] እግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ መልእክቶ፡ ለአቃርዮስ፡[26] ወውእቱኒ፡[27] ጸሐፈ፡ ሎቱ፡ እንዘ፡ ይብል።

በረከ (B, f. 78a) ትየ፡ የሀሉ፡ ሳዕሌከ፡ እስ
መ[፡][28] ኣመንከ፡ በእስተርእዮትየ፡ ወኢርኢ
ከኒ ÷ ብፁዕ፡ አንተ፡ ወሀገርከ፡ ወዘየኀድ
ር፡ ውስቴታ፡ (A, f. 14a) እስከ፡ ለዓለም፡[29]
ወይኩኑ፡ መኳንንቲሃ፡[30] ድኁናነ[፡][31] እመ
ከራት፡ ወእምንዳቤያት። አሌ፡ ሎቱ፡ ለ
ዘፈቀደ፡[32] ሎሙ፡ እኪተ[፡] ወዓዲ፡ አሌ፡
ሎቱ፡ ለምኅበ፡ ለግዚአብሔር፡

(22) B ″ለነ፡
(23) B ″ኂን
(24) B ″ደዊሆሙ፡
(25) B ″በባ፡
(26) B እውቃ″
(27) B ውእ″
(28) B እመ፡ አንተ፡
(29) B ለዓለመ፡ ዓለም፡
(30) B መኳንንተ፡
(31) B omits.
(32) B ለዘይፈቅድ፡

ወፈነወ፡ ሎቱ፡ መልእክተ፡ ዘይብል፡

ከመ፡ ኢኮምጻእ፡[33] ኀቤከ፡ እስመ፡ ሊተ
ሰ፡[34] ግብር፡ ይከልአኒ። መጺአ፡ በዝየ፡
እፌጽም፡ ትንቢተ፡ ነቢያት፡[35] እፈቅድ፡[36]
እሑር፡ ኀበ፡ ዘፈነወኒ፡ ውስተ፡ ዓለም። ና
ሁ፡[37] ፈነውኩ፡ ለከ፡ ፩[38] እምአርድእየ፡
ዘስሙ፡ ታዴዎስ፡ ወውእቱ፡ ይፌውሶ
ከ[፡][39] እምሕማምከ፡ ወይሁበከ፡ ሕይ
ወተ፡ ዘለዓለም።[40] ወለሰብአ፡[41] ሀገር
ከ፡[42] ኢይቀርቦሙ፡ እኩይ፡ ዘውእቱ፡
ሠርዌ፡ መልእክት። (sic)[43] እስመ፡ አን
ሰ፡ ፍኖተ፡ አሐውር[፡] ባቲ፡ እምኀበ፡ መ
ጻእኩ[፡] ወዝንቱ፡ ሠናይ፡[44] ለከ፡ እምኀቤየ፡
እስከ፡ ለዓለም። ወነሥኡ፡[45] ዘአንበበ፡ ዘ
ንቱ፡ መጽሐፈ፡ አው፡ ዘፆረ፡ በውስተ፡ ፍ
ኖት፡ አው፡ በውስተ፡ ፍትሕ፡ አው፨ ውዴ

(33) B ″አም″
(34) B ሊተ፡
(35) B adds ወሶበ፡ ፈጸምኩ፡ ትንቢተ፡
(36) B adds ሎቱ፡
(37) B ወናሁ፡
(38) B ፩ደ፡
(39) B ይፌ″
(40) B adds በዝኒ፡ ዓለም፡ ወበደኃሪኒ፡ ዓለም፨
(41) A ″ብእ፡ (sic).
(42) B ″ነኒ
(43) B ″ክቡክ፡
(44) B omits.
(45) B ″ሎ፡

ቀ፡ በደዌ፡ ኅሰመ፡ ውእቱ፡ ይትፌወስ፡ ወ
ይድኅን፡ እምኵሉ[፡] መንሱት ፨ ይኩን፡[46]
ዝንቱ፡ መጽሐፍ፡ ዕቀበ፡ በኀቤከ፡ ወኢታ
ን (A, f. 14b)ብር፡ ውስተ፡ መካን[፡] እኩ
ይ፡ ኅሰመ፡ ኢጸሐፍኩ፡[47] ለመኑሂ፡ መጽ
ሐፈ፡ በኅደዩ፡[48] ዘእንበለ፡ ዝንቱ፡ ወዝን
ቱ፡ ፯ (sic)[49] ኅማይት ፡፡–

ወሶበ፡ ፈነወ፡ ወዘንተ፡[50] ፯ (sic)[49] ኅማይተ፡ ፈነወ፡ ሎቱ፡ ምስሌሁ፡ ዕረፍተ፡ (sic)[51] ወአመረ፡ ⌈ሎቱ፡ በእንተ፡ ሰቅለት፡፡[52]

ወሶበ፡ በጽሐት፡ ዛቲ፡ መጽሐፍ፡ ኀበ፡ ንጉሥ፡ አቃርዮስ፡[53] ወአእመሮሙ፡[54] ወለበዎሙ፡ ለሳዕካን፡፡[55] ወሶቤሃ፡ ተፈወሰ፡ እምሕማሙ፡

ወትርጓሜሆሙ፡ ለ፯ (sic)[49] ኅማይት[፡]

ቀዳሚ፡ እግዚአብሔር፡ ቀዳሚ፡[56] ውእቱ፡ ወደኃሪዊ፡ ውእቱ፡፡[57]

(46) B ወይ"
(47) B adds ሰነ፡ በእደዩ፡
(48) B omits; see no. 47.
(49) For ፰
(50) B ዘ"
(51) B ዕፍረተ፡, probably ዕርፈ፡[መስቀል]
(52) B ቦቱ፡
(53) B አውቃ"
(54) B አእ"
(55) B ለልሁካን፡
(56) B ቀዳማይ፡
(57) B omits.

ወዳግሞ፡ ፈነወኒ፡ ውስተ፡ ዓለም፡ ከመ፡ አድኅን፡ ነፍሳተ፡ እምሕማማት።

ወሣልስ፡ አነ፡ እም ኀበ፡ እግዚአብሔር፡ መጻእኩ፡ ወኀቤሁ፡ እትመየጥ።

ወራብዕ[፡][58] አነ፡ ወረድኩ፡[59] ውስተ፡ ምድር፡ ወዓዓርግ፡ ኀበ፡ ሀሎኩ።

ኃምስ[60] አነ፡ ብርሃን፡ ወ (B, f. 78b) ኃደርኩ፡ ውስተ፡ ⌜ፍጡር፡ ዘሥጋ፡[61]

ወሣድስ፡[62] ወተወለድኩ፡[63] እምወለት፡ ድንግል፡

ወሶበ፡ ተፈወሰ፡ ንጉሥ፡ እምሕማሙ፡ ኃደገ፡ እምልኩ፡ ጣዖት። (A, f. 15a) ወአምነ፡[64] በእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ወልደ፡ እግዚአብሔር፡ ሕያው፡[65] ወወልደ፡ ማርያም፡ ⌜ቅድስት፡ ድንግል[፡][66] ወአዘዘሙ፡ ለሊቃነ፡ መንግሥቱ፡[67] ከመ፡ ይንግሩ፡ ዓዋዴ፡ (sic)[68] ውስተ፡ ኵሉ፡ ሰብእ። ከመ፡ ይእመኑ፡ በእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ። ወልደ፡ እግዚአብሔር፡ ሕያው፡

(58) B ራ"
(59) B adds እምሰማይ፡
(60) B ወኃ"
(61) B ሥጋ፡ ፍጡር፡
(62) B ሳድስ፡
(63) B ወተ"
(64) B ወወአ" (sic).
(65) B omits.
(66) B adds በ፪ኤ፡
(67) B ሀገር፡ ዘመንግሥቱ፡
(68) For ዓዋዴ፡, B ዓዋዴ፡

ወወለደ፡ ማርያም፡ ⌈ቅድስት፡ ድንግል።[69] ወዘኢየአም
ን፡ ቦቱ፡ ኢትኅሠሥ፡[70] እምደሙ፡[71] ኢይግባዕ፡[72]
ኀቤየ፡ ወኢይምጻእ፡[73] እመንግሥትየ፡ ወሐነፀ፡[74] ሀ
ገረ፡ ፬፻፸ወ፰[75] አብያተ፡ ክርስቲያናት፡[76] ወሰመ
የ፡ ለእኅቲሁ፡ ሰርዴስ።[77] መንበረ፡ አብያተ፡ ክርስቲ
ያናት፡ ኀበ፡[78] ኀደረ፡ ውስቴታ[፡] ክርስቲያን፡ ርቱዓ
ነ፡ ሃይማኖት። ወአዕተተ፡ እግዚአብሔር፡ እምኔሆሙ፡
መነስራት፡ ወሐማማተ፡ ወይእቲ፡ ትነብር፡ በጽጋብ፡ ወ
በፍቅሕ፡ ወበዓድዋት፡ እስከ፡ ዕለተ፡ ትንሣኤየ።[79]

ወዝንቱኒ፡ ቡራኬ፡ ዘባረካ[፡][80] ለምድር፡ ምስ
ለ፡ ሰብእ፡[81] ሎቱ፡ ስብሐት፡ በ (A, f.15b) ረከቱ፡ ወረ
ድኤቱ፡[82] የሃሉ፡ ምስለ፡ ፍቁሩ፡[83] [ወልደ፡ ኢየሱስ፡
አምደ፡ ጽዮን፡][84] ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን። ።

(69) B ድንግልት፡ በ፪ኤ፡
(70) B ኍኅ" (sic).
(71) For ደቆ፡ (?).
(72) B ወኢ"
(73) B ወይጻእ፡
(74) B "ነፃ (sic) በውስቱ፡
(75) B "ወ፯፡
(76) B "ናተ፡
(77) B ሰርዴን፡
(78) B ሶበ፡
(79) Probably "ኤ፡
(80) B "ረከ፡
(81) B ሱብእ፡, probably for ሰብኣ፡ "its people".
(82) B omits.
(83) B ገብሩ፡
(84) B ወልደ፡ ሐና፡ ሣህለ፡ ሥላሴ፡

Translation of the Shorter Version, EMML 2180, ff. 13a-15b, and EMML 3050, ff. 86b-87b

A miracle of Our Lord and God Jesus Christ. May his blessing and grace be with his servant [Wåldä Iyyäsus Amdä Ṣəyon](1) forever. Amen.

The story of Abgar [Aqarəyos], King of Edessa [Roha].(2)

When our father Adam was 5530 year (old),(3) there was in Syria (a city) called Sarmen(4) in the Roman language,(5) which means throne of thrones; this is the city of Edessa. Its king, whose name was Abgar, was an idolator; and he was paralytic. He gave a great deal of money to the physician but it was impossible for them to heal him from his suffering.

When Abgar heard about the appariton of Our Lord Jesus Christ, as he [Jesus] was in Jerusalem, he sent him a missive saying:

> I, your servant Abgar, King of Edessa, heard
> about you, that you heal the sick, cure the
> paralytic and open the eyes of the blind.
> And the hemorrhaging woman was cured immediately
> when she touched the border of your garment.
> I know that you are the Son of God. I, on
> my part, am a paralytic, and am convinced
> that you are able to heal me. Behold, I have
> believed (in) you and turned away from idolatry.
> I beseech you that you come to me and heal
> me from my illness and bless my city and all
> those who live in it. Neglect not my hope.

(1) This is apparently the name of the person responsible for adding these miracles (ff. 5a-15b) to the rest of the miracles of Jesus.

(2) The name of the city in this and in the other miracle stories and the synaxary entry is always Roha, not Edesəya or Adesəya, Edessa, as the Older Version has it. We give Edessa (instead of Roha) for consistency.

(3) I.e. 5530 Years of the Creation (= *Anno mundi*) or 30 E.C. (= 37/8 A.D.).

(4) Unidentified.

(5) Greek (?).

> I also heard (that there are) among the Jews those who did not believe in your apparition. Woe to them from God, for they want to kill you. This city of mine is enough for me and you, and you may be saved from the hand(s) of the Jews. If you are not coming to me send me the answer(?)(6) to my missive. Glory to you forever. Amen.

When Our Lord Jesus Christ read Abgar's missive, he, too, wrote him saying:

> May my blessing be with you, for you have believed in my apparition, not having seen me. Blessed are you and your city and whoever dwells in it, for eternity. May its dignitaries [*mäkʷanənt*] be saved from temptations and tribulations. Woe to him whoever wishes them evil. Also woe to him from God.

He also sent him a missive which says:

> I will not come to you because duty prevents me from coming. I want to fulfill here the prophecy of the prophets. (Then) I will have to go to him who sent me into the world. Behold, I have sent to you one of my disciples whose name is Thaddaeus. he will heal you from your suffering and will give you eternal life. As for the people of your city, evil will not come near them. This is the answer (?) of (your) letter. For I will take the same road to where I came from. This good (thing) is for you from me forever: Whoever reads this letter or carries (it) on the road or at the (court of) justice (he will be successful), or (if) he is fallen sick, he will be healed and saved from all temptation. Let this letter be kept with you. Do not place it in a bad

(6) *Särwe* means also "slate".

place, for I never wrote to anyone a letter
with my (own) hand, other than this and these
seven (sic) letters: [. . .].(7)

When he sent these seven (sic) letters, he sent with them [lit.it] a cross (sign), indicating to him about his crucifixion.

When that letter reached King Abgar, he knew and recognized the messengers. He was healed immediately from his suffering.

The meaning of the seven (sic) letters is:(8)

First, God is the first and the last.

Second, he sent me into the world to save souls from sufferings.

Third, I came from God, and I will go back to him.

Fourth, I came down into the world, and I will ascend to where I am.

Fifth, I am the light, and I dwelt in a created flesh.

Sixth, I was born from a virgin maiden.

When the king was healed from his suffering, he forsook idolatry and believed in Our Lord Jesus Christ, the Son of God the Living, and the Son of Mary, the holy Virgin. And he commanded the nobles [*ləhiqan*] of his kingdom to issue a proclamation to all people that they may believe in Our Lord Jesus Christ, the Son of God, the Living, and the Son of Mary, the holy Virgin. [He said:] "He who does not believe in him I shall demand his blood. Let him not come to me nor to my kingdom." he built (in) his city 368 churches. One of them he called Sardis,(9) the Cathedral of the churches in which the Christians of the Orthodox faith dwelt.(10) God kept from them temptation and suffering. "It [the city] will live in satiety, justice, and tranquility until the day of my resurrection." This is the blessing (with) which he blessed the land with the people; glory is (meet) for him.

May his blessing and grace be with his beloved [Wåldä Iyyäsus Amdä Ṣəyon], forever. Amen.

(7) The letters were either six and the sign of the cross or seven including the sign of the cross. The interpretation given here is only for the six letters. Being letters of another language, they were not copied or reproduced by the translator. It would be interesting to see whether or not they have become part of the background of Ethiopic magical signs, *ṭälsäm*.

(8) Cf. Lipsius, *Die edessenische Abgar-Sage*, p. 21 (note).

(9) Unidentified.

(10) "... assembled" (?).

Text of the Older Version, EMML 6953, f. 138b.

በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡
አሐዱ፡ አምላክ፡[1]
ዝንቱ፡ መጽሐፍ፡ ዘጸሐፈ፡ አብጋሮስ፡ ሐኪማ፡[2]
ንጉሥ፡ ዘብሔረ፡ ኤዴስያ፡ ውብሔረ፡ መ[ስ]ጰጦምያ፡ መ
ኰንን፡ ለኢየሱስ፨ ፈነወ፡ ሎቱ፡ ለኢየሩሳሌም፡ ምስ
ለ፡ ወዐሊሁ፡ ሐናንያ፡ ወዐሊሁ፡ ለአበጋሮስ፡ (sic)
አብጋሮስ፡ መኰንን፡ ለኢየሱስ፡ መድኃን፡
ወኄር፡ ዘአስተርአየ፡ በኢየሩሳሌም። ፍሥ
ሐ፡ ሰማዕኩ፡ ዘበእንቲአከ፡ ዘከመ፡ ቲሐዩ፡[3]
ዘእንበለ፡ ሰራይ፡ ወዕፀ፡ ወዕውራነ፡ ትሬሲ፡
ከመ፡ ይርአዩ፡ ወኅለ፡ ለምጽ፡ ታነጽሕ፨ ወር
ኩሰነ፡ (sic)[4] አጋንንተ፡ ትሰድድ፡ ወተወጽ
ኦ፨ (sic)[5] ወኅለኒ፡ ነዋሐ፡ መዋዕለ፡ ደወ
ዩ፡ ተሐዩ።[3] ወመፃጕዐ፡ ትፌውስ፡ ውተሐዩ፡[6]
ወሙታነ፡ ተነሥኦ፨ (sic)[7] ወ (f. 139a) ዘን
ተ፡ ኰሉ፡ ሰሚዕየ፡ ዘበእንቲአከ፡ ሐለይኩ፡
ወአቤ፨ ወአምክልኤ፡ አሐደ፡[8] እምኔሆሙ፨

(1) H. omits.
(2) H always ሐኪም፡
(3) For ታሐዩ፡
(4) For "ሳነ፡
(5) For ወታወ"
(6) See n. 3.
(7) For ታነ"
(8) For "ዴ፡

እመኦኮ፡ እንዘ፡ እግዚአብሔር፡ አንተ፡ ወረድ
ከ፡ እምሰማይ፡ ወዘንተ፡ ትገብር፡ ወበእንተ
ዝ፡ ጸሐፍኩ፡ ለከ፡ እንዘ፡ እስተበቍዓከ፡
ከመ፡ ትጻሙ፡ ወትምፃእ፡ ኀቤየ፡ ወደዌ
የ፡ ትሬውሰኒ፡ (sic)[9] ወሰማዕኩ፡ ከመ፡
ያንጐረጕሩ፡ አይሁድ፡ ወይሰድዱከ፡ ወይ
ፈቅዱ፡ ይቅትሉከ፡ ወብየ፡ ሀገር፡ ንስቲ
ተ፡ አዳም፡ ወሠናይት፡ እንተ፡ ተአክለ፡ ለ
ክልኤነ፨

ወጸሐፈ፡ ለኢየሱስ፡ ወፈነወ፡ ምስለ፡ ወዓሊሁ፡ ሐናንያ፡ ወዓሊሁ፡ ለአብጋሮስ፡ ለከጐማ፡ መኰንን፨

ወይቤሎ፡ ኢየሱስ፡

ብፁዕ፡ አንተ፡ ዘአመንከ፡ እንዘ፡ ኢትሬኢ
የኒ፡ እስመ፡ ከማሁ፡ ጽሑፍ፡ በእንቲአየ፡
ወእለሰ፡ ይሬእዩኒ፡ ኢአምኑኒ፡ እስ
መ፡ ርእዩኒ፡ ወእለኢ፡ (sic)[10] አምኑኒ፡
የሐይዉ፡ ለዓለም፨ ወበእንቲአሁ፡ ዘጸሐፍ
ከ፡ ሊተ፡ ከመ፡ እምጻእ፡ ኀቤከ፡ ይኄይስ
አ፡ እቅድም፡ እፈጽም፡ ዘበእንቲአሁ፡ ተ
ፈነውኩ፡ ወእምድኅረ፡ ፈጸምኩ፡ አዐርግ፡ ኀ
በ፡ ዘፈነወኒ፡ ወእፌኑ፡ ለከ፡ አሐደ፡ እምአር
ዳእየ፡ ዘይፌውሰከ፡ ወይሁበከ፡ ሕይ

(9) For ትፌ"
(10) For ወእለሰ፡

ወቶ፡ ዘለዓለም፡ ለከ፡ ወለኵሉኒአከ፡ ወለሀ
ገርከ፡ ሰላም፡ ወኣልቦ፡ ዘይክል፡ ፀር፡
በዊኦታ፡ ወኢምንትኒ፨

ወነሥአ፡ መጽሐፈ፡ ሐናንያ፡ በኀበ፡ ኢየሱስ፡ ዘተጽሕፈ፡ ከመ፡ ይሰድ፡ ለአብጋርስ፡ ሐኩማ፡ መኰንን። ወአመ፡ ይበጽሕ፡ ሀገረ፡ አንግሀ፡ ጥቀ፡ ወተበትከ፡ አሳአኒሁ፡ በፍኖት፨ ወርአየ፡ (sic)[11] በኢሲ፡ (sic)[12] የሐውር፡ ቅድሜሁ፡ ወበጽሐ፡ ኀልኤሆሙ፡ ዘኣንበሰ፡ ⌈ይብጻሕ፡ ብሔሮ፡[13] ወረከቡ፡ ቅጽረ፡ እንዘ፡ ዕፀው፡ ወነበሩ፡ እስከ፡ ይትረኀወ፡ ኆኅተ፡ ቅጽር፡ ወኣኀዘ፡ ያሰኒ፡ አሳእኒሁ፡ ወይቤሎ፡ ገዘኩ፡ ዘምስሌሁ፡ አሰርከኑ፡ አሳእኒ፡ከ፡ (sic)[14] ወይቤ፡ ሐናንያ፡ እወ፡ አሰርኩ። ወከዕበ፡ (sic)[15] ይቤሎ፡ ሐናንያ፡ አሰርከኑ፡ አሰእኒከ፡ (sic)[16] ወይቤሎ፡ ሐናንያ፡ እወ፡ አሰርኩ፨ ወሣልሰ፡ ይቤሎ፡ ሐናንያ፡ አሰርከኑ፡ አሣእኒከ፡ ወይቤሎ፡ እወ፡ አሰርኩ፨ ወጠፍአ፡ እምኔሁ፡ ወተረፈ፡ ባሕቲቶ፡ (sic)[17]

ወጸቢሖ፡ በሔረ፡ (sic)[18] ቦአ፡ ሀገረ፡ ወመጠወ፡ መጽሐፈ፡ ለአብጋርስ፡ ሐኩማ፡ መኰንን፡ ወዜነዎ፡ ዘከ

(11) For ርኢየ፡
(12) For "ሴ
(13) Apparently for ይጽባሕ፡ብሔር፡ cf. n. 18; H omits ዘእንበለ፡ ይጽባሕ፡ ብሔር፡
(14) Normally "ኒከ፡
(15) For ወካ"
(16) For አሳ"
(17) For "ቲቶ፡
(18) For ብሔር፡ ; cf. n. 13.

መ፡ ርእየ፡ በፍኖት፡ ብእሲ፡ ወዘከመ፡ አስተአየ፡ (sic)[19] ወዘከመሂ፡ ይቤሎ፡ ኢየሱስ፡ እምድኅረ፡ ዐረጉ፡ እፌኑ፡ (f. 139b)ለከ፡ አሐደ፡ እምአርዳእየ፡ ዘይፌውሰከ፡ እም ደዌከ፡

ወነበበ፡ (sic)[20] ደግመ፡ (sic)[21] ፈነወ፡ አብጋ ሮስ፡ ሐኩማ፡ መኰንን፡ ወዐሊሁ፡ ኀበ፡ ኢየሱስ፡ ወአዘ ዞ፡ ከመ፡ ይርአዮ፡ ለኢየሱስ፡ ወይሥአል፡ ሎቱ፡ ራእዮ፡ ወአምሳሊሁ፡ ያምጽኡ፡ (sic)[22] ሎቱ፡ ምስሌሁ፨ ወ ሖረ፡ ወዓሊ፡ በከመ፡ አዘዞ፡ እግዚኡ፡ ወበጺሖ፡ ኀበ፡ ኢ የሱስ፡ ወሰዐለ፡ አምሳሊሁ፡ ለእግዚእ፡ ኢየሱስ፡ በከመ፡ ርእ ዮ፡ ጥዩቀ፨ ወበሳኒታ፡ ተወለጠ፡ ራእዩ፡ ለኢየሱስ፡ እምዘ፡ ሠዐሎ፨ ወደገመ፡ ሥዒሎ፡ በከመ፡ ራእዮ፨ (sic)[23] ወ በሣልስት፡ ደግመ፡ (sic)[24] ተወለጠ፡ ራእዩ፡ ለኢየሱስ፡ ወ ጽህቀ፡ (sic)[25] አሐዘ፡ (sic)[26] ለወዓሊ፡ ዐቢየ፡ እስመ፡ ለ ለ፡ ዕለቱ፡ ይትወለጥ፡ (sic)[27] ራእዩ፡ ለኢየሱስ፡

ወእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ዘውእቱ፡ ማእምረ፡ ኅቡኣት፡ ከአመረ፡ ጻህቆ፡ (sic)[28] ለውእቱ፡ ወዓሊ፡ ወጸውዖ፡ ወ

(19) For ብእሴ፡ ወዘ″ አስተርአየ፡

(20) See n. 15.

(21) Probably ዳ″

(22) Possibly for ″ጽእ፡

(23) For ርእዮ፡ "[as] he saw him", or ራእዩ፡ "[according] to his appearance."

(24) See n. 21.

(25) Not clear, for ጻሕቅ፡ (?).

(26) Not clear, for አኀዞ፡ (?).

(27) For ይትዌ″

(28) For ጸ″

ይቤሎ፡ ኮብኣሲ፡ ምንተ፡(sic)[29] የድህቀከ፡ ወሰ
ቤሃ፡ ሰገደ፡ ቅድሜሁ። ውእቱ፡ ብእሲ፡ እንዘ፡ ይፈርህ፡
ወየርዕድ፡ ወይቤሎ፡ እዚኦ፡ (sic)[30] አብጋሮስ፡ ንጉ
ሥ፡ ፈነወኒ፡ ዘሐር፡ (sic) ኤዴስያ፡[31] ከመ፡ እሥ
ዐል፡ ሎቱ፡ አርአያከ፡ ወለለ፡ ዕለቱ፡ ትትወለጠኒ፡ ራ
እይከ፡ ወሰእንኩ፡ (sic)[32] ዘእገብር፡ ወርእዮ፡ ኢ
የሱስ፡ ኅይማኖቶ፡ ለአብጋሮስ፡ ንጉሥ፡ ሐኩማ፡ ነ
ሥአ፡ ልብሰ፡ ወአንበረ፡ ዲበ፡ ገጹ፡ ወወፅአ፡ ሥዕሉ፡
ላዕለ፡ ይእቲ፡ ልብስ፡ በእምሳሊሁ፡ ወመጠዋ፡ ለወዓ
ሊ፡ አብጋሮስ፡ ወይቤሎ፡ ሖር፡ ሰድ፡ ለእግዚእከ፡ ወበ
ሎ፡ በከመ፡ ሃይማኖትከ፡ ለይኩንከ፡(sic)[33]

ወነሥአ፡ ወዓሊ፡ ለይእቲ፡ ልብስ፡ እንተ፡ሥዕ
ል፡ ወገብአ፡ ወበጽሐ፡ ብሔረ፡ ማቦግ[34] ወወድቀት፡
ይእቲ፡ ሥዕል፡ እምሳዕሌሁ፡ ወነጠበት፡ ለዕለ፡(sic)[35]
ኰኵሕ፡ ወወፅአት፡ ሥዕል፡ እምሳዕለ፡ ይእቲ፡ ኰኵ
ሕ፡ እስከ፡ ዮም፡ ወአብጽሐ፡ ወዓሊ፡ [ጸ]ዊሮ፡ ለይእ
ቲ፡ ልብስ፡ ኀበ፡ አ[ብ]ጋሮስ፡ ንጉሥ፡ ሐኩማ፡

ወተፈሥሐ፡ ፍሥሐ፡ ዐቢየ፡ ከመ፡ ዘርእዮ፡ ለኢየሱ

(29) For ˝ቅ፡
(30) Not clear, either for እግዚእ፡ "The Lord [Abgar]...", or እግዚኦ፡ "O Lord,..."
(31) Not clear, probably... ዘብሔረ፡ኤዴስያ፡, H ዘብሔር፡ ኤዴስያ፡ ፈነወኒ፡
(32) For ወስ፡
(33) Normally ˝ንከ፡
(34) H ማሰግ፡
(35) For ላ˝

ስ፡ በገጽ፡ ኮና፡ ወአንበሩ፡ ቤተ፡ (sic)[36] ክርስቲያን፡ ዘለ፡ ርኁሱ፡ ሐነጸ፡ ቤተ፡ ሐዋርያት፡ ወአዘዘ፡ ከመ፡ ይትገበር፡ ለለዓመት፡ ተዝካረ፡ ለይእቲ፡ ልብስ፡ [እንተ][37] ሥዕል፡ በዘበጽሐት፡ ሥዕሉ፡ ለኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ እስከ፡ ዮም፡

እምድኅረ፡ ሀርገ፡ እግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ውስተ፡ ሰማይ፡ ፈነወ፡ ሎቱ፡ አሐደ፡ እም አርዳኢሁ፡ ይሁዳሃ፡ (sic)[38] ዘውእቱ፡ ታዴዎስ፡ አሐዱ፡ እምውስተ፡ ፲ወ፪፡፡ ወበ (f. 140a) ጺሐ፡ ሀገር፡ (sic)[39] ኀደረ፡ ቤተ፡ ለጦብያስ፡ ወልደ፡ ጦቢ፡

ወሰሚዖ፡[በእን]ቲአሁ፡ ወነገሮ፡ አሐዱ፡ እም ውስተ፡ ሐዋርያት፡ መጽአ፡ ወሐለየ፡ አብጋሮስ፡ ወይቤ፡ ዝንቱ፡ እንጋ፡ ውእቱ፡ ዘይቤለኒ፡ እፌኑ፡ ለከ፡[40] ወሐተትዎ፡ ለሐዋርያ፡ ወይቤልዎ፡ በእፎኑ፡ መጻእከ፡ ዝየ፡ ወአውሥአሙ፡ ወይቤሎሙ፡ እግዚእየ፡ ኢየሱስ፡ ፈነወኒ፡ ኀቤከ፡ (sic)[41] ወአሐዘ፡ ታዴዎስ፡ በኀይለ፡ እግዚአብሔር፡ ይፌውስ፡ ኵሎ፡ (sic)[42]

(36) Probably for በቤት፡
(37) Supplied.
(38) For ይሁዳ፡, subject.
(39) For "ረ፡
(40) H adds ዘይፌኑ ውስተከ፡ እምኵሉ፡ ደዌከ፡ ወፈቀደ፡ አብጋሮስ፡ ይሕትትዎ፡ ለሐዋርያ፡ በኅቡእ፡
(41) Probably for ኀቤሁ፡
(42) For ኵሎሙ፡

ዴዌ፡ ወነሥሎ፡ ሕማመ፡ ወአሰሰዞ፡ ነሥሎሙ፡ ያንክ
ሩ፡ ለሰሚያሙ፡ ዘንተ ፨

ወአብጋርስ፡ ዐቢይ፡ ወጠቢብ፡ ተሐዘበ፡ ወይቤ፡
ኦሐዱ፡ እምውስተ፡ አርዳእየ፡ እለ፡ፈኖ፡[ሶ]ከ፡ ዘይፌውሶ
ሰነበ፡ እምደዌ ነዉ፡[ዘ]ይቤኒ፡ (sic)[43] ዝኑ፡ ውእቱ፨
ወፈነወ፡ አብጋሮስ፡ ወተቀበሎ፡ ለጦብያስ፡ ኀበ፡ ሐደ
ረ፡ ሐዋርያ፡ ወይቤሎ፡ ሰማዕኩ፡ ከመ፡ ብእሲ፡ ካሀ
ሌ፡ መጽሐፍ፡ ሐደረ፡ ውስተ፡ ቤትከ፡ ወአምጽኦ፡ ሊተ፨
እስመ፡ ተሰፋ፡ ሠናይ፡ ብነ፡ ኀቤሁ፨

ወሖረ፡ ጦብያስ፡ ኀበ፡ ታዴዎስ። ወይቤሎ፡ እ
ግዚእየ፡ አብጋሮስ፡ መኰንን፡ ጸውዓኒ፡ ወይቤለኒ፡ ከ
መ፡ እሰድኮ፡ ኀቤሁ፡ ወትፌውሶ፡ እምደዌሁ፨ ወ
ይቤሎ፡ ታዴዎስ፡ እመጽእ፡ እስመ፡ በእንቲአሁ፡
ተፈነውኩ፡ ወጌሠመ፡[44] በሣኒታ፡ ጦብያስ፡ ነሥአ፡
ለታዴዎስ፡ ሐዋርያ፨ እስመ፡ ያአምር፡ ከመ፡ እምኀበ፡
እግዚአብሔር፡ ተፈነወ።

ወሶበ፡ ዐርገ፡ ኀበ፡ አብጋሮስ፡ እንዘ፡ ሀለው፡ ነሥሎ
ሙ፡ ዐበይቱ፡ ምስሌሁ፡ ዐርገ፡ ምስለ፡ ራእይ፡ ዐቢይ፡
ወመንክር። ወአብጋሮስ፡ ተንሥአ፡ ወውስተ፡ ገጹ፡ ለ
ሐዋርያ፡ ወሰገደ፡ ሎቱ፡ ወአምሐ፡ ለታዴዎስ። ወአን
ከሩ፡ ነሥሎሙ፡ እለ፡ ይቀውሙ፡ ኀቤሁ፡ ወእሙንቱ
ሰ፡ ኢለበው፡ ዘአስተርአዮ፡ ለአብጋሮስ፡ ውስተ፡ ገ

(43) For ይቤለኒ፡
(44) H ወጌሠ፡

ጹ፡ ለታዴዎስ፡ ሐዋርያ፨ ወአውሥአ፡ ንጉሥ፡ አብ
ጋሮስ፡ ለታዴዎስ፡ ሐዋርያ፨ ወይቤሎ፡ አማንኑ፡
ረድኡ፡ አንተ፡ ለኢየሱስ፡ ወልደ፡ እግዚአብሔር፡ ኅያ
ል፡ ዘውእቱ፡ ፈነወከ፡ ኀቤየ፡ በከመ፡ ይቤ፨ እፌዎ
ኑ፡ ለከ፡ ዘይፌውሰከ፡ ወይሁበከ፡ ሕይወተ፡ ዘለዓ
ለም፨ ወይቤሎ፡ ታዴዎስ፡ እስመ፡ ቀደምከ፡ አሚ
ነ፡ በዘፈነወኒ፡ ኀቤከ፨ ወካዕበ፡ ለእለ፡ አመን
ከ፡ ቦቱ፡ ወይሁበከ፡ ኵሎ፡ ሥምረተ፡ ልብከ። ወ
ይቤሎ፡ አብጋሮስ፡ ዘከመ፡ አመንኩ፡ ቦቱ፡ ታአምር፡
ለሊከ፡ አይሁድ፡ እለ፡ ሰቀልዎ፡ ለኢየሱስ፡ ሐለይኩ፡
ከመ፡ አንሥእ፡ ሠራዊተ፡ ወእቅትሎሙ፡ ወበእንተ፡
መንግሥተ፡ ሮም፡ ተሰአነኒ፨ ወይቤሎ፡ ታዴዎስ፡
እግዚእየ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ፈጸመ፡ ፈቃደ፡ አቡ
ሁ፨ ዐርገ፡ ሰማያተ፡ ኀበ፡ አቡሁ፨ ወይቤሎ፡
[አ]ብጋሮስ፡ ወአነሂ፡ አመንኩ፡ [ቦቱ፡] ወዘፈነዎ፡
አቡሁ፨ (f. 140b) ወይቤሎ፡ ታዴዎስ፡ በእንተዝ፡ አ
ነኒ፡ አነብር፡ እዴየ፡ ላዕሌከ፡ በስሙ፡ ለዘአመን
ከ፡ ቦቱ፡ ወአንበረ፡ እዴሁ፡ ላዕሌሁ። ወበጊዜሃ፡
ሐይወ፡ አብጋሮስ፡ እምኵሉ፡ ደዌሁ፡ ወሕማሙ፡
ዘሀሎ፡ ላዕሌሁ፡ ወአንከረ፡ አብጋሮስ፡ እስመ፡ በከ
መ፡ ሰምዐ፡ በእንተ፡ ኢየሱስ፡ ከማሁ፡ ርእየ፡ በላዕ
ለ፡ እደ፡ ረድኡ፡ ታዴዎስ፡ ዘአንበረ፡ ሥራይ፡ ወዕፀ፡
ፈወሰ፡ ለአብጋሮስ፡

ወዐብዱስ፡ ወልደ፡ ሀብዳ፡ ይደዊ፡ ጽጥግራ፡ ወ
ሰገደ፡ ታሕተ፡ እገሪሁ፡ ለታዴዎስ፨ ወአንበረ፡ እዴ

ሁ፡ ሳዕሌሁ፡ ወሐይወ፡ ውብዙኃን፡ (sic)[45] እም
ሰብአ፡ ሀገር፡ ፈወሰ፡ ወአሕየወ፡ ውብዙኃ፡ መንክ
ራተ፡ ገብረ፡ ወሰበከ፡ ቃለ፡ እግዚአብሔር።

ወይቤሎ፡ አብጋሮስ፡ ለታዴዎስ፡ አንተ፡ በ
ኀይለ፡ እግዚአብሔር፡ ገበርከ (sic)[46] ዘንተ፡ ወ
ኣሕነኒ፡ አንከርነ፡ ኵልነ፤ ወከዐበ፡ (sic)[47] ና
ስተበቀዓኒ፡ ከመ፡ ትዜንወነ፡ በሕቱ፡ (sic)[48] በ
እንተ፡ ክርስቶስ፡ አምላክነ፡ ወእፎ፡ ኮነ፡ ዘንቱ፡
ኀይል፡ ወበአይ፡ ተገብረ፡ ዘንቱ፡ ተአምር፡ ወመድም
ም፡ ዘሰማዕነ፤ ወይቤሎ፡ ታዴዎስ፡ እምይእዜ
ሰ፡ ኢያረምም፡ እስመ፡ ከመ፡ እስብክ፡ ቃሎ፡ ለ
ኢየሱስ፡ ተፈነውኩ፤ ጌሰመ፡ አስተጋብእ፡ ሊ
ተ፡ ሰብአ፡ ሀገር፡ በኀበ፡[49] ኵሉ፡ እሰብክ፡ ወ
እዝራእ፡ ቃለ፡ ሕይወት፡ ወበእንተ፡ ምጽአቱ፡ ለኢየ
ሱስ፡ ክርስቶስ፡ ወእፎ፡ ኮነ፡ በእንተ፡ ፍናዊሁ፡ ወ
በእንተ፡ ዘተፈነወ፡ እምኀበ፡ አቡሁ፡ ወበእንተ፡ ኵ
ሉ፡ ኀይል፡ ዘተገብረ፡ በውስቴቱ፡ ወበእንተ፡ ሰብከ
ቱ፡ ኀዳስ፡ ወበእንተ፡ ትንሣኤቱ[50] ውታሕቴሁ፡
(sic)[51] ወበእፎ፡ አትሐተ፡ ርእሶ፡ ወዘከመ፡ ተ

(45) For ″ኃን፡
(46) For ″ርከ፡
(47) See n. 15.
(48) For ባ″
(49) H ከመ፡
(50) H ትዕግሥቱ፡
(51) H ወኂሩቱ፡ ወተትሕቶቱ፡

ሰቀሎ፡ ዲበ፡ ዕፀ፡ ወሞተ፡ ወወረደ፡ ውስተ፡ ሲኦል፨
ወዘከመ፡ ተንሥአ፨ በሣልስት፡ ዕለት፡ ወነሥተ፡ አ
ረፍተ፡ ዘጥቅም፡ ዘእም፡ ዓለም፡ ኢትነሥተ፡ ወወ
ረደ፡ ባሕቲቱ፡ (sic)[52] ወአንሥአ፡ ሙታነ፡ ብዙኃ[ነ፡]
ወዐርገ፡ ሰማያተ፡ ኀበ፡ አቡሁ፨ ወአዘዘ፡ አብጋሮስ፡
ከመ፡ ይትጋብኡ፡ ኵሎሙ፡ ሀገር፡ ይስማዑ፡ ስብከቶ፡
(sic)[53] ለታዴዎስ፡ ሐዋርያ፡ ወሰበከ፡ ቃለ፡ እግ
ዚአብሔር፡ ወበኀይለ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ ፨ ፨

ወአዘዘ፡ አብጋሮስ፡ የሀብዎ፡ ወርቀ፡ ወብሩረ፡
ወአበየ፡ ነሢአ፡ ወይቤሎሙ፡ ታዴዎስ፡ ዘዚአነ፡ ጥቀ፡
ኢነሣእነ፡ አለ (sic)[54] ኀደገነ፡ ንዋየነ፡ ተለውናሁ፡
ለእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ ፨ ፨ —
ወእፎ፡ እነሥእ፡ ዘባዕድ፡ ይእዜ ፤

ወነደቀ፡ አብጋሮስ፡ መኳንንት፡ ሐኑጣ፡ ቤተ፡
ክርስቲያን፡ ውስተ፡ ኖኅተ፡ ቅጽር፡ ወ (f. 141a)
[ኀበ፡] ነበ[ሩ፡] ሐናንያ፡ ወመልአከ፡ ወመልአክ፡
(sic) ዘአስተርአዮ፡ [ወይቤሎ፡] አሰርከኑ፡ አሰ
ርከኑ፡ [ወይቤ]፡ እወ፡ አሰርኩ፡ ወእምአሜሃ፡ ተሰም
የት፡ ይእቲ፡ ሀገር፡ አዴስ።[55] ዘበትርጓሜሁ፡ እ
ስረት፨ ፨ — ፨ ብሂል፨[56]

(52) See n. 17.
(53) For ስ"
(54) For እለ፡
(55) H ኤዴስ፡
(56) H adds ወይእቲ፡ ምድረ፡ ሮሐ፡

ወከመዝ፡ ኮነ፡ ሕይወቱ፡ ለብፁዕ፡ አቡጋሮ
ስ፡ ሐኩማ፡ ዘውእቱ፡ ጠቢብ፡ ብሂል፨ [ወሠ][57]
ዓመቱ፨ ==፨— ወሞተ፡ ወተቀብረ፡ በጸጋ፡
ክርስቶስ፡ ወአዕረፈ፡ በምስከቡ፨ (sic)[58] ወ
እስከ፡ ዛቲ፡ ዕለት፡ ወእስከ፡ ፍጻሜ፡ መዋዕል፡
እይነልዋ፡ (sic)[59] ፀር፡ ለይእቲ፡ ሀገር፡ ዘአቡ
ጋሮስ፡ ንጉሥ፡ ዘውእቱ፡ ለእከ፡ (sic)[60] ኢየሱ
ስ፡ ክርስቶስ፡ ወአምነ፡ ቦቱ፡ ዘሎቱ፡ ስብሐት፡ ወ
እኰቴት፡ (sic)[61] ለዓለመ፡ ዓለም፨ አሜን፨==፨—

(57) A blank; H ወ፳
(58) For ″ካቡ፡
(59) For ኢይ″
(60) For ላ″
(61) For ″ቴት፡

Translation of the Older Version, EMML 6953, ff. 138b-141a

In the name of the Father and of the Son and the Holy Spirit One God.

This is the letter which Abgar Uchama [Abgaros Ḥakuma], King of Edessa [Edesəya] and Mesopotamia [Mä(sä)päṭoməya], the Toparch [*mäkʷånnən*], wrote to Jesus. He sent (it) to him to Jesuralem by his servant Ananias [Ḥananəya], the servant of Abgar:

> Abgar, the Toparch, to Jesus, the Saviour and the good one, who has appeared in Jerusalem, joy.(1) I have heard concerning you, how you heal without drugs [*səray*] and herbs [ʻəẓ]. You make the blind see and the lepers you cleanse, and the unclean spirits you chase and cast out, and you heal those who are ill for a long time, and you heal and cure the paralytic, and you raise the dead. And (f. 139a) having heard all this concerning you, I thought and said (to myself), "It is one of the two: If you are not God, you must have come down from heaven, and (so) you do this (wonder)."(2) For this reason I write you to beg you to take the trouble and come to me and heal me from my illness. I also heard that the Jews are murmuring and persecuting you, and wish to kill you. I have a small comely and beautiful city which is enough for both of us.

He (thus) wrote to Jesus and sent (the letter) by his servant Ananias, the servant of Abgar Uchama, the Toparch.

Jesus said to him:

> Blessed are you who did believe (in me) without seeing me, for it is written so concerning me. Those who have seen me did not believe in me

(1) I.e., "greetings" «hail!».
(2) The text is not clear here.

> for they have seen me; and those who have believed in me will live forever.(3) Now concerning what you wrote to me, to come to you, it is better(4) that I first complete that for which I was sent; and after I have completed, I will ascend to him who sent me, and I will send to you one of my disciples who will heal you, and give eternal life to you and those who are yours. And peace to your city, and no enemy will ever be able to enter it.

Ananias took the letter, written by Jesus, to bring (it) to Abgar Uchama, the Toparch. When he went to (his) city, he set out very early in the morning. And on the road his shoes were broken. He saw a man walking before him. They reached (the city) [before morning].(5) They found the fence (of the city) closed. They waited until the gate of the fence was opened. So he started mending his shoes. The one who was with him said to him, "Have you fastened your shoes?" Ananias said to him, "Yes, I have fastened." Again he said to him, "Ananias, have you fastened your shoes?" Ananias said to him, "Yes, I have fastened." For the third time he asked [lit. said to] him, "Ananias, have you fastened your shoes?" He said to him, "Yes, I have fastened." He [the angel] disappeared from him, and he [Ananias] remained by himself.

In the morning he entered the city and delivered the letter to Abgar Uchama, the Toparch. He also told him how he saw on the road a man, how he appeared to him and how Jesus said, "After I have ascended I will send (f. 139b) to you [to Abgar] one of my disciples who will heal you from your illness."

Moreover, Abgar Uchama, the Toparch, sent again his servant to Jesus ordering (him) to see Jesus and paint for him his appearance and likeness and bring (it) with him for him. The servant went as his master had ordered him. He came to Jesus and painted the likeness of the Lord Jesus as he had surely seen him. On the

(3) Not clear.

(4) Here the word *yaḥeyyəś* may have a different meaning than "better", e.g. "necessary", "must".

(5) The text is corrupt here.

next day the appearance of Jesus changed from what he had painted. He painted again as [he has seen] his appearance. On the third day the appearance of Jesus was changed again. Trouble possessed the servant greatly because the appearance of Jesus was changing every day.

And Our Lord Jesus, who knows the hidden (things), knew the trouble of the servant. He called him and said to him, "O man, what is troubling you?" At that time the man prostrated himself before him, fearing and trembling. He said to him, "Lord Abgar, King of [the country of (?)][6] Edessa, sent me to paint for him your image. But your appearance changes to me every day. So I am unable with what I should do." Jesus, having seen the faith of King Abgar Uchama, took cloth and placed it on his face; and his picture appeared on that cloth, in his likeness. He gave it to Abgar's servant and said to him, "Go, take (this) to your master and say to him, 'Let it be for you according to your faith.'"

The servant took that cloth that had the picture and went back; and (on his way) he came to Mabbug [Mabog]. (There) the picture fell from him and dropped on a roch; and the picture appeared on that rock (which may be seen) to this day. The servant carried and brought that cloth to King Abgar Uchama.

He [Abgar] was highly pleased; it became for him as though he has seen Jesus in person. He placed it in the church which he built for himself, (which is) the Church of the Apostles [*Betä Ḥawarəyat*]. He gave orders that the commemoration of that cloth [which has] the picture be observed annually (and has been observed) from (the time) the picture of Jesus Christ had reached him until now.

After Our Lord Jesus Christ ascended into heaven, he sent to him one of his disciples, Judas, who is Thaddaeus, one of the Twelve (Apostles.[7]) Having (f. 140a) come to the city, he [the

[6] The meaning, and the place in the sentence, of *zäḥer* is not clear. Several mistakes have to be assumed if it means "of the land of": the form *zä-bəḥer* (not *zä-ḥer*), the genetive marker *-ä* — *zä-ḥerä* (not even *zä-ḥer*) — and its place, that it should come between *nəguś* and *fännäwånni*.

[7] The sentence is corrupt, or possibly a misunderstanding of the original from which the text was translated. The other sources agree that Jude, one of the Twelve Apostles, sent Thaddaeus, one of the Seventy [Two] Disciples.

Apostle] stayed in the house of Tobias [Ṭobəyas], the Son of Tobia [Ṭobi].

Now when he [Abgar] heard about him and his news, (that) one of the Apostles has come, Abgar thought and said (to himself), "Is this possibly he about whom he [Jesus] had said to me, 'I will send (one) to you'?" They questioned the Apostle saying, "How did you come here?" He answered them saying, "My Lord Jesus has sent me to you (sing. sic)." Thaddaeus started, by the power of God, to heal every illness and every suffering. All started to wonder when they heard this.

The great and wise Abgar suspected and said (to himself), "This is he about whom he [Jesus] had said to me, 'I will send to you one of my disciples who will heal you from your illness'." So Abgar sent (for) and received Tobias, with whom the Apostle was staying, and said to him, "I heard that a certain man, able with book(s), stays in your house. Bring him to me, for we have a good hope in him."

Tobias went to Thaddaeus and said to him, "My lord, Abgar, the Toparch, summoned me and asked me to bring you to him in order that you may heal him from his illness." And Thaddaeus said to him, "I will go, for I have been sent to him." So Tobias went the next day taking (with him) the Apostle Thaddaeus, for he knew that he was sent from God.

When he went up to Abgar, while all his magnates were with him, he went up with a great and admirable vision (on him); and Abgar stood up. (This was) on the face of the Apostle.(8) He prostrated himself before Thaddaeus and greeted him. All those standing by him wondered, for they had not comprehended what had appeared to Abgar on the face of the Apostle Thaddaeus. King Abgar asked [lit. answered] the Apostle Thaddaeus saying to him, "Are you of a truth a disciple of Jesus, Son of the Almighty God, who sent you to me as he has said, 'I will send you (one) who will heal you and give you eternal life'?" And Thaddaeus said to him, "You have already believed in him who has sent me? And if you further believe in him, he will give you all of your heart's wish." And Abgar said to him, "You know yourself that I believed in him.

(8) The text from the beginning of the paragraph to here is corrupt.

I thought of raising an army and slaughtering the Jews who crucified him, but because of the Roman Empire it was impossible for me." Thaddaeus said to him, "My Lord Jesus Christ ascended into heaven to his Father having fulfilled the will of his Father." And Abgar said to him, "I, too, have believed in him and his Father who sent him." (f. 140b). And Thaddaeus said to him, "For this cause I put my hand on you in the name of him in whom you believed." And when he put his hand on him, at that time Abgar was healed from all the [lit. his] illness and suffering which were in him. And Abgar wondered because just as he had heard concerning Jesus so he had seen in the hand of his disciple Thaddaeus: Without drugs and herbs he healed Abgar.

And Abdus [ʿAbdos], the son of Abdus [ʿAbda], was ailing from gout (*päṭəgra*). He [Abdus], too, prostrated himself at the feet of Thaddaeus. So he put his hand on him and he was healed. He cured and healed many of the people of the city; and he did many (other) miracles, and preached the word of God.

And Abgar said to Thaddaeus, "You did this by the power of God and we all have wondered. But we further beg you to tell us about Christ, Our God, how this power happened and by what means was this miracle and wonder about which I heard was done." Thaddaeus said to him, "As of now I will not be silent, for I am sent to preach the word of Jesus. Now assemble for me tomorrow the people of the city where I may preach to all and sow the word of life: concerning the coming of Jesus Christ and how it happened, and concerning his mission and concerning his being sent by his Father, and concerning every power worked in him, and concerning his new preaching and his resurrection,(9) his lowliness and how he humbled himself, and how he was crucified on wood and died and descended into Hades and rose on the third day and rent the partition of wall which had not been rent since (the beginning of) the world, and (how) he descended alone and raised the mulditude of the dead, and ascended to heaven to his Father." Abgar commanded that all those in the city assemble to hear the preaching of

(9) This does not seem to be the right place in the sentence (chronologically) to mention "his resurrection", the sense of which is expressed in the expected place.

the Apostle Thaddaeus. So he preached the word of God and in the power of Jesus Christ.

And Abgar commanded that they give him [Thaddaeus] gold and silver, but he refused taking (the offer). Thaddaeus said to them, "If we had not taken our own at all — rather we followed Our Lord Jesus Christ abandoning our property — how will I now take that of others?"

Abgar Uchama, the Toparch, built a church at the gate of the fence, (f. 141a) where Ananias and the angel sat. It was an angel who had appeared to him and had said to him, "Have you fastened? Have you fastened?" and he had said to him, "Yes, I have fastened." Since then that city was called Ados(?) which means "fastened."

Such was the life of the blessed Abgar, Uchama, which means "wise". he was [30](10) years (old when) he died, and was buried in the grace of Christ. He went to his rest in his bed.(11) To this day and to the end of time the enemy is unable (to take) that city of King Abgar who was the servant of Jesus Christ and in whom he had believed, for whom [for Jesus Christ] is glory and thanksgiving for ever and ever. Amen.

(10) The place is left blank; the number "30" is taken from Haffner's text.

(11) An implication that there was no war which took the King's life.

Translation of the Older Version (Haffner's Text)

Letter of Abgar [Ab garəyos], the *Ḥakim* [wise] king who ruled over the city of Edessa [Adesəya] (in) Mesopotamia [Mäspeṭoməya]. He sent (it) to Jerusalem to the Lord Jesus Christ by his servant whose name was Ananias [Ḥananəya]. He said:

> The Lord Jesus, the Saviour and the good one, who has appeared in Jerusalem, great joy [MS, with great; i.e. greetings]. Behold, I have heard news concerning you, how you heal the sick instantly (and) completely without drugs [*śəray*] and herbs ['əẓ]. You make the blind see, the lame you make walk, those with leprosy you cleanse, and the unclean spirits you chase and cast out, and you instantly heal those who are ill for a long time, and you heal the paralytic, and you raise the dead. And having heard all this concerning you, I thought and said (to myself), "It is one of the two: It is [lit. is not] either God who came down from heaven, who does this (wonder) or [lit. nor is] the Son of God who makes this much power. Behold, for this reason I write and sent to you to beg you to come to me and heal me from my illness. I also heard the news about the Jews that they are murmuring against you, instead of praising you, and wish to kill you. Behold, I tell you that I have a small comely and beautiful city which is enough for both of us.

When the Lord Jesus saw the letter of Abgar [Abgarəyos], he was very pleased. He wrote its answer to send (it) with Ananias, the servant of Abgar, the *Ḥakim*, the Toparch. He said:

> Blessed are you who did believe in me without seeing me, for it is written so about it which says, "The blessed ones believe in me without seeing me." Now concerning what you wrote to

> me, to come to you, it is better now that I first complete that for which I was sent; and after I have completed, I will ascend to him who sent me, and at that time I will send to you one of my disciples who will heal you, and give you eternal life. [...................... ....], and no enemy will be able to enter it by any means.

The messenger Ananias took the letter to bring (it) to Abgar, the *Ḥakim*, the Toparch. And to reach his city, he set out to go very early in the morning. And while walking, his shoes were broken on the road. At that time he saw a man walking before him. He met him and the two of them reached the gate of the city, but they found the door of the fence (of the city) closed. They waited until they opened (it) for them. (So) Ananias started mending his shoes. The one who was with him said to him, "Have you mended your shoes?" Ananias said to him, "Yes, I have mended them." Again he said to him, "Ananias, have you fastened your shoes?" He said to him, "Yes, I have fastened them." For the third time he asked [lit. said to] him, "Ananias, have you fastened you shoes?" He said to him, "Yes, I have fastened them." At that time he [the angel] disappeared before him and he [Ananias] remained by himself.

In the morning he entered the city and delivered the letter to Abgar, the *Ḥakim*, the Toparch. He also told him what [lit. how] he saw on the road – how the incident between him and the one who hid himself from him happened – and how the Lord Jesus said to him, "After I have ascended I will send one of my disciples who will heal you [Abgar] from your illness."

Moreover, Abgar, the *Ḥakim*, sent his servant to the Lord Jesus ordering (him) to see the Lord Jesus and paint for him his appearance and likeness and bring (it) to him having painted (it). The servant went to do what his master had ordered. He came to the Lord Jesus and painted his likeness as he had surely seen him. On the next day the appearance of the Lord Jesus changed from what the servant had painted. He painted again as he has seen him. For the third time the appearance of the Lord Jesus was changed again. Again, trouble possessed the servant because the appearance of Jesus was changing every day.

And Our Lord Jesus Christ who knows the hidden (things),

knew the great trouble of the servant. He called the servant and said to him, "O man, what is troubling you so much?" At that time the servant prostrated himself before him, fearing and trembling. He said to him, "Abgar, King of the country (of) Edessa, sent me to paint for him your image. But your appearance changes to me every day. So I am unable with what I should do." The Lord Jesus, having seen the faith of King Abgar, the *Ḥakim*, took his cloth (and) placed it on his face; and his picture appeared on that cloth, in his likeness. He gave it to Abgar's servant and said to him, "Go, take (this) to your master and say to him, 'Let it be for you according to your faith.'"

The servant took that cloth that had the picture and went back; and (on his way) he came to Mabbug [Masog]. (There) the cloth fell from him and blood dropped on a rock; and the picture appeared on that rock (which may be seen) to this day. The servant brought that cloth to Abgar, the *Ḥakim*.

When he [Abgar] saw it, he was highly pleased; it became for him as though he has seen Jesus face to face. He later placed it in the church which he has one built for himself. He also had the Church of the Apostles [*Betä Ḥawarəyat*] built. He gave orders that the commemoration of that cloth be observed annually (and has been observed) from (the time) the picture of Christ had reached him until now.

After Our Lord Jesus Christ ascended into heaven, he sent to him one of his disciples whose name is Judas, who is Thaddaeus, one of the Twelve Apostles. Having come to the city, he [the Apostle] stayed in the house of Tobias [Ṭobəya], the son of Tobia [Ṭobi].

At that time Abgar thought and said (to himself), "Is this possibly he about whom Jesus had said to me, 'I will send you one who will heal you from all your illness'?" Abgar wanted that they question the Apostle discreetly. They said to him, "How did yo come here?" When those who were sent asked him, he answered them, "My Lord Jesus Christ has sent me to Abgar." At that time, Thaddaeus started, by the power of God, to heal every ill person and every sick person. All started to admire when they heard this.

Those whom he sent secretly told Abgar how they questioned him and how he answered them. At that time Abgar openly sent for Tobias [Ṭobəyas], in whose house the Apostle was staying, to

summon him. When he came, Abgar said to Tobias, "Behold, I heard that a certain man, able with books, stays in your house. Bring him to me quickly, for I have a good hope in him."

Tobias [Ṭobəya] went to Thaddaeus and said to him, "My lord, Abgar, the Toparch, summoned me and asked me to bring you to him in order that you may heal him from his illness." And Thaddaeus said to Tobias [Ṭobəyas], "Yes, I will come, for I have been sent to him." So Tobias went the next day; he took the Apostle Thaddaeus, for he knew that he was sent by the power of God.

When he went up to Abgar, while all his magnates of the city (?) were with him, (he went up) with a great and admirable beauty of vision (on him). And Abgar stood up before the face of the Apostle and prostrated himself before him and greeted Thaddaeus. All those standing by him wondered when they saw Abgar prostrating himself and greeting Thaddaeus, for they had not comprehended what had appeared to Abgar on the face of the Apostle Thaddaeus. King Abgar asked [lit. answered] the Apostle Thaddaeus saying to him, "Are you of a truth a disciple of Jesus, Son of the Almighty God, and he sent you to me as he has said to me earlier: 'I will send you (one) who will heal you and give you life instead of the comfort of this world'?" And Thaddaeus said to him, "Truly, my Lord Jesus Christ, the Son of God sent me to you, for you have already believed in him. Furthermore, if you believe completely in him, he will give you all of your heart's wish." And Abgar said to Thaddaeus, "He himself knows that I believed in him completely. And against the Jews who crucified Jesus I thought of raising my army and slaughtering them, but because of the Roman Empire it was impossible for me." Thaddaeus said to him, "My Lord Jesus Christ was seized and crucified in the hands of the Jews not because he lacked power but to fulfill the will of his Father; and he was crucified by his own will to save by his cross the whole world that was lost." And Abgar said to him, "I, too, knew that his power is great. And today, too, I believe in him." And Thaddaeus said to him, "For this cause I, too, put my hand on you in the name of him in whom you believed." He put his hand (on him), and at that time Abgar was healed from all the [lit. his] illness and suffering which were in him. And Abgar wondered very much because just as he had surely heard the news concerning the power of Jesus so he had seen a great power from his disciple Thaddaeus without the use of drugs and the cutting of herbs.

And Abgar sent Abdus (Wåbdəs], who was the son of Abdus ['Abd], who was ailing (from illness) called *pagri* [gout]. Coming to the Apostle Thaddaeus he [Adbus] prostrated himself at his feet. So the Apostle put his hand on him, and he was healed immediately from his illness. Furthermore, he cured and healed many of the sick from the people of the city. And he did many (other) miracles, and preached the word of God.

Abgar said to Thaddaeus, "You did this miracle by the power of God and we all have wondered. But we further beg you to tell us good news about Christ, Our God, how this power happened from him and how was this miracle and wonder about which I heard done." Thaddaeus answered saying to him, "As of now I will not be silent, for I am sent to preach the word of my Lord Jesus. Now assemble for me tomorrow the people of the city in order that I may preach to all and sow in them the word of life and tell them about the coming of Jesus Christ and how his mission happened, and concerning his being sent from his Father, and concerning every power worked in him, and concerning his new preaching and about his patience and graciousness, his lowliness and how he humbled himself, and how he was crucified on wood and died and descended into Hades and how he rose from the dead on the third day and rent the partition of sin and the tower of hatred (which existed) since (the beginning of) the world. And when he descended into Hades, he did not reveal himself to any one. He descended alone and raised the multitude of the dead, and ascended to heaven to his Father forty days after he rose." Abgar commanded that all the people of the city assemble the next day to hear the preaching of the Apostle Thaddaeus. So the people assembled the next day and Thaddaeus preached the word of God by the power of Our Lord Jesus Christ.

And Abgar commanded that the people give him [Thaddaeus] gold and silver for his toil, but Thaddaeus refused taking (the offer). He said, "If we had not taken our own at all — rather we followed Our Lord Jesus Christ abandoning everything — how will we now take that of others?"

Then Thaddaeus went on to do his preaching. Abgar, the *Ḥakim*, built a church at the gate of the palace where Ananias sat with the angel who hid himself from him after he had appeared to him and had said to him three times, "Have you fastened your shoes?" and he had said, "Yes, I have fastened them." Since then

that city was called Edessa [Edas(?)] which means "a fastened one." And that is Roḥa.

Such was the life of the blessed Abgar, the *Ḥakim* king. And the meaning of *Ḥakim* is "wise". He was 30 years (old) when he died. He was buried after he received the grace of Our Lord Christ. He went to his rest in his bed. From the time he died to this day and to the end of time the enemy is unable to enter that city of King Abgar who was the servant of Our Lord Jesus Christ in whom he had believed, for whom [for Jesus Christ] glory and thanksgiving are meet for ever and ever. Amen.

Here ends the letter of Abgar by the power of the help of the Lord Christ.

Hill Monastic Microfilm Library
St. John's University
Collegeville, Minn. 56321

Getatchew HAILE

JOSEPH A. MUNITIZ

An Alternative Ending to the Letter of the Three Patriarchs (BHG 1386)*

Ever since Michel Aubineau analysed the Dublin manuscript, Trinity College 185 (=T)(1), it has been known that one version of the *Letter of the Three Patriarchs*(2) was incomplete. He suggested that to find the missing ending one might look initially at the apparently similar version preserved in the Athos manuscript, Vatopedi 37 (=V)(3). A collation of T and V has revealed that while they both contain the same version (with the minor variations to be expected in two independent copies), fortunately V has indeed preserved the text after the break-off point in T.

(*) In 1987 a seminar organized by Royal Holloway and Bedford New College (Julian Chrysostomides and Athanasios Angelou) and Heythrop College (Joseph A. Munitiz), London University, began to implement a suggestion of Dr Christopher Walter (Institut Français d'Études Byzantines, Athens branch) that a new edition of this Letter would be of service to scholars. The present note is the *primitiae* of that collaboration, and has profited from the remarks of Irene Crooke and Diana Maynard.

(1) For further information on this fine 11th-century manuscript, cf. Michel AUBINEAU, *Le cod. Dublin, Trinity Coll. 185: Textes de Christophe d'Alexandrie, d'Éphrem et de Chrysostome, Mus* 88, 1975, pp. 113-123, esp. 114-116.

(2) First published by I. SAKKELION in Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ, Athens, 1864, then reprinted by the editor as a pamphlet, both editions very difficult to find. L. DUCHESNE republished Sakkelion's text (though with some errors) in *Roma e l'Oriente* 5, fasc. 27-30, 1912-1913, pp. 225-239, 273-285, 349-366, and all references here are to this edition. Cf. François HALKIN, *Les différentes éditions de la synodique à l'empereur Théophile, AB* 7, 1958, p. 64. The importance of the document has been emphasised recently by R. CORMACK, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, London: George Philip, 1985, pp. 121-130; 261-262.

(3) Probably 15th-century, cf. S. EUSTRATIADES and ARCADIOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*, Cambridge and Paris, 1924, pp. 13-14.

OCP 55 (1989) 411-419

The purpose of this Note is to edit this *Alternative Ending* and identify its sources, partly to clear the way for a new edition of the full *Letter*.

I – Extent of the T and V version

Both T and V begin with a shortened title (omitting lines 2-7 πρὸς τὸν βασιλέα – τὸν Σωτῆρα), then give the first two lines of the *Letter* (Τῷ – κυρίων) but change the initial dative form of the article, which refers to βασιλεῖ... Θεοφίλῳ (lines 5-6), into an unattached and meaningless Τοῦ(4). They then jump six chapters of the *Letter* and pick up the text in chapter 7 (p. 276, line 14), τοῦ χάριν καθὼς τὰ θεοπαράδοτα λόγια διαγορεύει (καθὼς *post* λόγια *transp.* V), where the Patriarchs are arguing for the validity of ikons by insisting on the real humanity of Christ, which they proceed to describe drawing on the testimony of tradition (a passage eventually utilized by Ulpius(5)). The Patriarchs then continue to justify the use of ikons by adducing fifteen examples of divinely authenticated specimen ikons, the authentication being in the form of traditions or wonders (pp. 279-285, 349-351). Both manuscripts give the full text with only minor variants; one difference is that T includes the numbering of the fifteen examples, as in the original *Letter*, while V omits these marginal numbers. In T the extract from the *Letter* ends at the foot of folio 169v with the last line of the fifteenth example, καὶ προσκεκόληται (*sic*) τῷ ἐξορυχθέντι ὀφθαλμῷ (in place of τόπῳ) (cf. p. 351, line 9) to which are added the words λέγω δὴ τῆς εἰκόνος: but the folios with the continuation are missing(6). In V exactly the same ending to the fifteenth example, with the same addition, is followed by the first seven lines of chapter 8 up to the word εἰσεδέξαντο (p. 351, lines 10-16). Then the scribe adds the *Alternative Ending*.

(4) Aubineau has been misled into reading Τῶν here (art. cit., p. 115).

(5) M. Chatzidakis, Ἐκ τῶν Ἐλπίου τοῦ Ρωμαίου, *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 14, 1938, p. 411, lines 41-52, which correspond to the *Letter of the Three Patriarchs*, pp. 277-278.

(6) M. Aubineau (art. cit., pp. 118-121) identifies the text on the next folio, f. 170r, as part of a rewritten version of Ps. Chrysostom's *2nd Sermon on Fasting* (CPG 4619).

II – Edition of the Greek text

f. 199v (1) Ὁμολογοῦμεν οὖν καὶ κηρύττομεν, τὴν | [τὴν] ἁγίαν παρθένον
f. 200r Μαρίαν, κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον· δεχόμεθα καὶ τοὺς ἁγίους ἀποστόλους ὡς αὐτόπτας καὶ ὑπηρέτας τοῦ Λόγου· δεχόμεθα τοὺς ἁγίους τοῦ Θεοῦ προφήτας καὶ μάρτυρας, καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας καὶ διδασκάλους, τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀληθείας· (2) δεχόμεθα τὰς ἁγίας καὶ οἰκουμενικὰς συνόδους, τῶν ἐν Νικαίᾳ τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ἁγίων πατέρων, τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἑκατὸν πεντήκοντα πατέρων, τῶν ἐν Ἐφέσῳ διακοσίων, τῶν ἐν Χαλκηδόνι, ἑξακοσίων τριάκοντα, καὶ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει πάλιν, ἑκατὸν ἑξήκοντα τεσσάρων, καὶ πάλιν διακοσίων ὀγδοήκοντα ἐννέα· δεχόμεθα καὶ τῶν ἐν Νικαίᾳ δεύτερον, ἐπὶ Ταρασίου τοῦ ἁγίου καὶ ὀρθοδόξου πατριάρχου ἐπὶ ὀρθο-
f. 200v δόξων δογμάτων συγκροτηθεῖσαν, εἰς τιμὴν καὶ προσκύ|νησιν τῶν σεβασμίων εἰκόνων, καὶ τὴν ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Σοφίᾳ, ἐπὶ Νικηφόρου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου. (3) Καὶ οὓς μὲν ἐδέξαντο, δεχόμεθα, οὓς δὲ κανονικῶς καὶ ἐνθέσμως ἀπεβάλοντο καὶ ἀνεθεμάτισαν, καὶ ἡμεῖς ἀποβαλλόμεθα καὶ ἀναθεματίζομεν, καὶ κανονικῇ καθαιρέσει καθυποβάλλομεν· καὶ τῷ θεοπνεύστῳ ὅρῳ καὶ κανόνι ὑπογράφομεν τάδε, *πιστεύοντες εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον καὶ ζωαρχικὴν Τριάδα, καὶ τὰς τιμίας εἰκόνας ἀσπαζόμεθα· οἱ μὴ οὕτω φρονοῦντες, ἀνάθεμα ἔστωσαν, οἱ μὴ οὕτως ἔχοντες, πόρρω τῆς ἐκκλησίας ἐκδιωχθήτωσαν. αὕτη ἡ πίστις τῶν ἀποστόλων, αὕτη ἡ πίστις τῶν πατέρων, αὕτη ἡ πίστις τὴν οἰκουμένην ἐφώτισεν. (4) Οἱ οὖν τολμῶντες ἀνατρέπειν τι τῶν ἐνθέσμων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ παραδε-*
f. 201r *δομένων,* ἢ εἰκόνων, | *ἢ εἰκονικὴν ἀναζωγράφησιν, ἢ σταυροῦ τύπον,* ἢ ἄλλο τι ὡς λέγει ὁ Χρυσόστομος, ὅτι ὁ τὸ τυχὸν τῆς ἐκκλησίας περιελών, τὸ πᾶν κατέλυεν, *εἰ μὲν ἱερεῖς εἶεν, παντάπασι καθαιρήσθωσαν, εἰ δὲ μοναχοὶ καὶ λαϊκοί, ἀναθεματιζέσθωσαν,* καὶ τῆς ἐκκλησίας ἐκδιωκέσθωσαν. (5) Καὶ γὰρ ὁ τὴν εἰκόνα καὶ τὸν τύπον τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ, ἐξ οἱασοῦν ὕλης ἐγγεγραμένον καίπερ χειροποίητον ὄντα, πατῶν ἢ ἀθετῶν, ὡς ἤδη ἐπὶ τὸ πρωτότυπον τὴν ἀτιμίαν ἄγων, μαγαρίτης καὶ ἀρνησίχριστος, καὶ ἀλλότριος τῆς τῶν χριστιανῶν καθέστηκεν πίστεως· πόσον δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας, καὶ κρίματος αἰωνίου, ὁ τὴν σεπτὴν καὶ σεβάσμιον εἰκόνα τοῦ σταυρωθέντος καὶ τὸν σταυρὸν ἁγιάσαντος, ἀπαναινό-
f. 201v μενος καὶ καταπατῶν, καὶ ἐμπτύων; (6) Οὗτος, ὅμοιος | καὶ ἰσόρροπος ἐστί, τῶν ἐμπτυσάντων εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ Ἰουδαίων·

καθὼς καὶ ὁ μέγας λέγει Γρηγόριος, ὅτι οἱ μὴ προσκυνοῦντες τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὴν ἐπικειμένην ἐν αὐτῷ ἀνθρωπόμορφον εἰκόνα, καὶ τὴν ἐν τοῖς εἰκόσι γραφὴν τοῦ θεανδρικοῦ αὐτοῦ χαρακτῆρος, ὡς Θεοῦ Λόγου σαρκωθέντος, καὶ οὐχ' ὡς ἀνθρώπου ψιλοῦ, ἔστωσαν ἀνάθεμα, καὶ ἀλλότριοι τῆς θρησκείας τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

V *readings*

1 ὁμολογούμεν \\ κηρύττωμεν \\ 5 ὀρθοτομοῦντων \\ 8 ἐνεφέσω \\ 9 καλχιδόνι \\ ἑξακοσίων \\ 10 ἑξητα (*et* κόν *s.l. add.*) \\ 11 ἐννέα \\ 13 συγκροτηθῆσαν \\ 16 κανωνικῶς \\ ἀπεβάλλοντο \\ 16/17 ἀνεθεμάτησαν \\ 17 ἀναθεματίζωμεν \\ 18 καθυποβάλλωημεν (*sic*) \\ ὅρει \\ 18/19 κανώνι \\ 19 ὑπογράφωμεν \\ 22 αὖτη *bis* \\ 22/23 πίστης (*ter*) \\ 23 ἐφώτησεν \\ 23/24 Οἱ... τολμῶντες] τοὺς... τολμόντας \\ 24 τί \\ 26 ἄλλ' ὅτι \\ 27 πὰν \\ 27/28 καθαιρεῖσθωσαν \\ 28 εἰ δὲ] οἱ δὲ \\ 30 ἐξοιασοῦν \\ 32 ἀρνησόχριστος \\ 33 δοκεῖται \\ χείρονως \\ ἀξιωθῆσεται \\ 35/36 ἀπανενόμενος \\ 36 κατὰπατῶν \\ 38 γρηγόρος \\ 40/41 χαρακτήρος.

III – Translation

(1) Thus we confess and proclaim that the holy virgin Mary is genuinely and truly the mother of God. We also accept the holy Apostles as eye-witnesses and servants of the Word. We accept God's holy prophets and martyrs, and the holy fathers and teachers who have correctly designated the word of Christ's truth. (2) We accept the holy ecumenical councils, of the 318 holy fathers at Nicaea, of the 150 fathers in Constantinople, of the 200 at Ephesos, of the 630 at Chalcedon, of the 164 in Constantinople once more, then again of the 289; we accept ⟨that⟩ of those in Nicaea the second time, which was gathered at the time of the holy and orthodox patriarch Tarasios for the sake of orthodox doctrines, in order to honour and revere the venerable ikons, and that in the great church of Hagia Sophia at the time of the very holy patriarch, Nikephoros. (3) We accept all those they accepted, and we reject and anathematize all those that they canonically and lawfully rejected and anathematized and we place them under canonical interdict. Hereby, along with divinely inspired decree and canon, we underwrite these things having faith in the holy, essentially identical and life-giving Trinity,

and we embrace the honoured ikons. Let those who think otherwise be anathema; let those who do not hold thus be expelled far from the Church. Such is the faith of the apostles, such is the faith of the fathers, such is the faith that has brought light to the whole world.

(4) Therefore those who attempt to overturn any of the lawful traditions of the universal Church– be they ikons, or pictorial representation, or the shape of cross, or anything else (as Chrysostom says, "Who undermines any part of the Church, undermines the whole") –, if they are priests, let them be suspended from all functions, if they are monks or lay persons, let them be anathematized and excommunicated (lit. "driven") from the Church. (5) The reason is that anyone who tramples upon and rejects the ikon and shape of the life-giving cross, no matter from what material it is painted, although man-made, is a foul (Moslem?)(7) and enemy of Christ, and he has made himself alien to the faith of Christians because of the insult he is already levelling at the prototype itself. How much greater punishment and eternal condemnation, do you think, will be deserved by anyone who sets aside, and tramples underfoot, and spits upon the sacred and revered ikon of the crucified One, who sanctified the cross? (6) Such a person is similar and equivalent to those Jews who spat upon His face. As the great Gregory says, "Let all those be anathema and alien to the religion of our God and Saviour Jesus Christ who fail to venerate the cross of Christ and the man-shaped image that lies upon it, and the divine-human features of Him painted on ikons, as being of the incarnate God Word rather than of just a mere man". Praise to Him for ages upon ages, Amen!

IV – Sources of the Alternative Ending

Fortunately it is possible to identify parallels for almost all the lines of this new ending, even if they raise a series of problems which can only be mentioned here.

(7) For this sense of μαγαρίζω cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 818 referring to the *Nomocanon* and Theophanes (9th cent.).

The first four paragraphs appear to be borrowed from an unpublished *Deposition* act to be found in the same 9th-century uncial manuscript used by Sakkelion for his *editio princeps* of the *Letter*, viz. *Patmiensis* 48, ff. 411v-413v. The title reads: Καθαίρεσις καὶ ἀναθεματισμὸς τῶν αἱρεσιαρχῶν ψευδωνύμων πατριάρχων, Θεοδότου, Ἀντωνίου, Ἰωάννου (f. 411v). The final lines of what has survived of this *Deposition* (ff. 413r-v) are identical with lines 1-19 of the *Alternative Ending*.

Now the *Deposition* is unusual in that it has the same *incipit*(8) as another *Letter to Theophilos* falsely attributed to John Damascene (PG 95, 345-385; BHG 1387), which draws in part at least upon the *Letter of the Three Patriarchs*. Some of these borrowings have been identified, but they need to be amplified(9). And from the surviving fragment of the *Deposition* it is clear that the *Letter to Theophilos* also draws upon this document: thus PG 95, 345 and 348 are a résumé of the *Deposition*. For our purposes the interesting point is that both the *Letter to Theophilos* and the *Alternative Ending* seem to be drawing on the same document, and the words πιστεύοντες εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον (line 20) are found both in the *Deposition* (f. 413v at the end) and in the *Letter to Theophilos* (348A5-6). Unfortunately the *Deposition* text is lost after this point, but as both the *Alternative Ending* and the *Letter to Theophilos* continue to resemble one another (italicized words lines 19-28, cf. 348A5-B1), we are justified in supposing that the *Deposition* is their common source.

The evidence is complicated because the *Letter to Theophilos* appears to re-use on different occasions the same material from the lost *Deposition*: thus § 4 of the *Alternative Ending* is echoed not only by § 2 of the *Letter to Theophilos* (348A5-B1) but also by § 21 (372D8-373A3) and by § 31 (385A6-B6). Thus it is difficult to know if the manuscript reading at lines 23-24 τοὺς... τολμόντας (*lege* τολμῶντας) is to be accepted and the following verbs altered (as in

(8) A point recognized by Gilberte Morize and communicated to B. HEMMERDINGER for his article on the *Letter to Theophilos* (cf. next note, p. 146).

(9) B. HEMMERDINGER, *Les sources de BHG 1387 (PG 95 345-385), OCP* 34, 1968, pp. 145-147. Enough to note here that in addition to the borrowings he mentions, PG 95, 380-383 draw on pp. 356-359, and 384 on pp. 365-366. All references to the *Letter to Theophilos* are to the Migne edition.

§§ 2 and 31 of the *Letter to Theophilos*), or if the verbs are to be left and the accusative changed to the nominative (as in § 21, the solution adopted above), or indeed if the gauche syntax is to be respected as a hall-mark of the adapter.

The *Deposition* can be dated to the middle of the 9th-century and perhaps even to the year of the *Letter of the Three Patriarchs*, 836, if one is inclined to consider their meeting in that year as an exceptional event, not likely to be repeated for several years: the oriental patriarchs would then have drawn up two documents, one addressed to the Emperor, and couched in obsequious terms, the other addressed to the current Patriarch of Constantinople, and condemning him and his two heretical predecessors in very blunt language. But even if one prefers to consider the *Deposition* a post-843 document, the date of the manuscript in which it is found points to the middle years of the ninth century. For our present purposes it is enough to conclude that both it and the *Letter to Theophilos* deserve more attention than they have so far received; in particular, a more precise dating for the *Letter to Theophilos* (at present spanning anywhere between the mid-ninth century and the borrowings by Ulpius – see note 5 – perhaps in the mid-tenth) would be of great assistance.

The last two paragraphs of the *Alternative Ending* (§§ 5-6 Καὶ γὰρ – ἀλλότριοι) are simply borrowed from the original *Letter of the Three Patriarchs* (p. 355, line 14 – p. 356, line 8) with a doxology added. The *Ending* has omitted Gregory's title, "Thaumaturgos", given by the *Letter*, but other changes are very minor. The lines are cleverly selected and form an appropriate ending to this shortened version of the *Letter*.

V – The Eighth Ecumenical Council

Although the *Letter of the Three Patriarchs* has been simplified in this shortened version to a collection of curious stories, and seems intended to titillate the interest of an audience not particularly inclined to listen to theological instruction, the *Alternative Ending* provides one important piece of historical evidence concerning the patriarchate of Nikephoros: the list of seven ecumenical councils is extended to include "that in the great church of Hagia Sophia at the time of the very holy patriarch, Nikephoros" (lines 14-15). The

same phrase occurs in the *Deposition* (f. 413ᵛ) but with the addition of the words καὶ ὀρθοδόξου before the word "patriarch".

In the *Regestes* of the Patriarchs of Constantinople two entries may refer to such an event, but they give no indication of an ecumenical council: (1) N. 391. Three biographical writings (the *Vitae* of Leo V, Theophylact of Nicomedia and Nicetas of Medikion) refer to a meeting at the patriarchate near Christmas 814 when the bishops pledged themselves to resist the new wave of iconoclasm to be launched by Leo V. Their meeting was followed by a night's vigil in Hagia Sophia[10]. (2) N. 393. The *Letter to Theophilos* (373B-C) describes a conciliar condemnation of Bishop Antonios of Silaion, but the editor of the *Regestes* questions the reliability of this isolated source, especially as the *Vita* of Patriarch Nikephoros makes no mention of it[11].

The testimony of the *Alternative Ending*, based as it is on the *Deposition*, gives new credibility to the *Letter to Theophilos*. The latter, as various studies have shown, took its materials from a wide variety of sources, among them the 9th-century *Vita* of Stephen the Younger[12], and the Pseudo-Kallisthenes *Alexander* novel[13], even if

[10] GRUMEL, Reg I (II), 1936. Further information now available in the recently published *Vita* of Euthymios of Sardes: J. GOUILLARD (†), *La vie d'Euthyme de Sardes († 831) une œuvre du patriarche Méthode, Travaux et Mémoires* 10, 1987, p. 6-7, 34-35, where reference is also made to the *Vita* of Nikephoros, (cf. p. 7, note 39).

[11] GRUMEL, Reg ibid. Curiously, P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford, 1958, pp. 129-132, uses the act numbered 391, but omits all reference to number 393 and does not discuss the possibility of a council (perhaps because he was convinced that the *Letter to Theophilos* was worthless).

[12] J. GILL, *The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon. Debts and Losses, OCP* 6, 1940, pp. 114-139, especially pp. 128-133. In his survey of hagiography in the iconoclast period, I. Ševčenko notes, "The fact that borrowings from the *Vita* of Stephen occur only in the interpolated version of the *Letter* of the three Oriental Patriarchs, discredits at least this version and reveals it as a Constantinopolitan concoction." Cf. Ihor ŠEVČENKO, "Hagiography of the Iconoclast Period", c. 14 in *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham March 1975*, eds. Anthony BRYER and Judith HERRIN, Birmingham, 1977, p. 116, note 17.

[13] F. PFISTER, *Ein Zitat aus dem Alexanderroman des Ps.-Kallisthenes in einer untergeschobenen Schrift des Johannes von Damaskos, BZ* 48, 1955, pp. 86-88.

it permitted itself some liberty in copying its sources(14). Although it omits the list of eight councils found in the *Deposition* and in the *Alternative Ending*, it fills out a description of the eighth council, and its most likely source for the account of the condemnation of Bishop Antonios by the Patriarch Nikephoros is the missing *Deposition* text.

One can only surmise that the notion of such an eighth ecumenical council originated with the oriental patriarchs gathered at Jerusalem, but that it failed to influence Church historians at Constantinople, for whom the first gathering to pretend to such a title was the "false" synod of 815 re-establishing iconoclasm, and who tried to give the title to various synods with little effect(15). The three patriarchs had some success in 836 with their letter addressed to Theophilos, at least in that it entered the lectionaries, but their efforts to canonize the opposition to iconoclasm with the title of a new ecumenical council – if indeed they were responsible for the *Deposition* act – failed to survive except as a few lines in the *Alternative Ending*.

Campion Hall, Oxford

Joseph A. MUNITIZ

(14) "The narrative of Stephen is copied in the *Ep. ad Theophilum*, which therefore cannot have more authority than its original, unless its authors had checked what they repeated and found it correct. This they do not seem to have done, for, though, when speaking of Leo and Constantine, they have used practically none but Stephen's words, they have changed his order and done it with unfortunate results, for they make Germanus give his defence of images not before Leo, but before his son Constantine, after his father's death. The epistle therefore as regards the history of these two emperors is of no value historically . . .", J. GILL, art. cit., p. 137.

(15) For some examples of extensions to the lists of seven councils, cf. Joseph A. MUNITIZ, *Synoptic Greek Accounts of the Seventh Council*, *REByz* 32, 1974, p. 10, note 10.

GERHARD PODSKALSKY S.J.

Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen (Jeremias II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchats (1589)

Die in der Spätpatristik allmählich entwickelte Idee der Pentarchie(1) als Modell einer Kirchenorganisation, die in der Ostkirche nach dem Großen Schisma zunehmend als Alternative zum päpstlichen Universalprimat verstanden und bis in die Neuzeit verteidigt wurde(2), war bei genauerem Zusehen schon im Altertum durch die vorchalkedonischen Bekenntnisse (Kopten, Armenier) und im Früh- und Hochmittelalter durch zwei Nationalkirchen des Balkans (Bulgarien und Serbien)(3) ihrer faktischen Geltung und Symbolik und da-

(1) Vgl. dazu V. PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIV bis, *Roma e l'Italia nell'alto Medioevo*, 3-9 aprile 1986, t. I., Spoleto 1988, 209-311. Zu diesem angesichts der ökumenischen Dialoge mit der Orthodoxie wieder wichtig gewordenen Thema erarbeitet z.Zt. Herr DDr. Ferdinand Gahbauer OSB (Abtei Ettal) unter meiner Leitung eine historisch-systematische Habilitationsschrift (ein Erstlingswerk in einer westlichen Sprache!), die wohl im nächsten Jahre (1990) abgeschlossen werden dürfte.

(2) Vgl. dazu: G. PODSKALSKY, *Griech. Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, München 1988, 152, 182.

(3) Zum bulgar. Patriarchat (10. Jh.): vgl. *Responsa Nicolai I ad consulta Bulgarorum*, §§ 72, 73, 92, 93: PL 119, 1007, 1011f., sowie den umsichtigen Artikel von I. DUJČEV, *I patriarcati orientali nel primo millennio*, Rom 1968, (= Or. Chr. Anal., 181), 201-221 (auch in: DERS., *Medioevo bizantino-slavo*, III, Rom 1971, 245-266, 683f. [Zusätze] = Storia e letteratura, 119). — Zum serb. Patriarchat: M. LASCARIS, *Le patriarcat de Peć a-t-il été reconnu par l'Église de Constantinople en 1375?*, in: *Mél. Ch. Diehl*, I, Paris 1930, 171-175; V. LAURENT, *L'archevêque de Peć et le titre de patriarche après l'union de 1375*, in: *Balcania* 7 (1944), 303-310; F. BARIŠIĆ, *O izmirenju srpske i vizantijske crkve 1375*, in: *Zborn. rad. Viz. inst.* 21 (1982), 159-182.

OCP 55 (1989) 421-437

mit ihrer Tragkraft beraubt worden. Dennoch kommt der Erhebung Moskaus zum Patriarchat nicht nur aus russischer, sondern auch aus griechischer Sicht eine besondere Bedeutung zu, geschah sie doch in einer Zeit, in der das byzantinische Reich gefallen und das dazugehörige Patriarchat der Willkür der Sultane ausgeliefert war, andererseits aber das russische Zarenreich als einzige und unbestrittene Schutzmacht der Gesamtorthodoxie dem Höhepunkt seiner Machtentfaltung zustrebte. In den folgenden Ausführungen soll der keineswegs immer eindeutigen und in sich konsistenten griechischen Position zu diesem "Drama in mehreren Akten" nachgegangen werden (4).

1. Zur Vorgeschichte des Moskauer Patriarchats

Da Staat und Kirche, Autonomie des Herrschers (Kaiser, Zar) und Autokephalie des leitenden Hierarchen bei allen orthodoxen Nationen bis in die jüngste Zeit als untrennbare Einheit gesehen werden, lassen sich Entwicklungen auf dem kirchlichen Sektor nicht ohne ihre Parallelen im weltlichen Bereich verstehen. Schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts begegnen wir ersten Anzeichen einer auf-

(4) Die wichtigsten Quellenstudien dazu sind: A. P. Zernin, *Ob učreždenii v Rossii patriaršestva*, in: *Archiv istor.-juridič. svedenij Kalačova*, II, 1 (1855), 1-34 (mir nicht zugänglich); [N. K. Sokolov], *Učreždenie patriaršestva v Rossii v 1589 g.*, in: *Pribavl. k tvorenijam sv. otcev* 18 (1859), 288-338 (mir nicht zugänglich); Sp. Zampelios, *Καθίδρυσις πατριαρχείου ἐν Ῥωσσίᾳ*, Athen 1859 (mir nicht zugänglich); E. M. Voguë, *De Byzance à Moscou. Les voyages d'un patriarche*, in: *Rev. des Deux Mondes* 32, 1. März 1879, 5-35; P. Nikolaevskij, *Učreždenie patriaršestva v Rossii*, in: *Christ. čten.* 1879, II, 3-40; 369-406; 552-581; 1880, I, 128-158 (neuer Titel: *Šnošenija russkich s Vostokom ob ierarchičeskoj stepeni moskovskago patriarcha*); Makarij (= M. P. Bulgakov), *Istorija russk. cerkvi*, X, Moskau 1881 (Nachdr.: Düsseldorf-Vaduz 1969), 3-54; A. Ja. Špakov, *Gosudarstvo i cerkov' v ich vzaimnych otnošenijach v Moskovskom gosudarstve. Carstvovanie Fëdora Ivanoviča. Učreždenie patriaršestva v Rossii*, Odessa 1912; St. Runciman, *Patr. Jeremias II and the Patriarchate of Moscow*, in: *Aksum-Thyateira* (FS Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain), ed. G. D. Dragas, London 1985, 235-240. — Vgl. auch: V.A. Tumins/G. Vernadsky, *Patriarch Nikon on Church and State*. Nikon's "Refutation", Berlin-N.Y.-Amsterdam 1982 (= Slav. Printings and Reprintings, 300), 798 (s.v. Jeremija, vselenskij patr.).

keimenden Selbständigkeit der russischen Kirche: statt wie zuvor die Ernennung und Weihe eines Metropoliten in Konstantinopel zu erbitten, kam es in Moskau zur eigenmächtigen Einsetzung des Metropoliten Jona (1448) und bald darauf zur einseitigen Proklamation der Autokephalie. Maksim Grek, der sich ein Jahrhundert später (1525) nach der schriftlichen Grundlage dieses Vorgehens erkundigte, konnte im Moskauer Staatsarchiv kein Dokument finden, in dem der Ökumenische Patriarch und seine Synode dieses Recht ausdrücklich zugestanden hätten; das bedeutet, daß ein solches Schriftstück niemals existiert hat(5). Seit Beginn der Türkenherrschaft waren die Patriarchen von Konstantinopel durch äußere Umstände (Einschränkung der Bewegungsfreiheit und häufiger Amtswechsel [50 Amtsträger mit z.T. mehreren Amtsperioden bis Ende des 17. Jahrhunderts!] sowie materielle Hilfsbedürftigkeit) andererseits kaum in der Lage, das Verhalten der russischen Kirche in nennenswertem Maße zu dirigieren oder zu korrigieren. Die russische Seite wiederum hatte seit langem (15. Jahrhundert) Klage darüber geführt, daß der häufige Wechsel der (noch griechischstämmigen) Metropoliten von Moskau allein aus der Geldgier der Griechen bzw. der Käuflichkeit der geistlichen Ämter (Simonie) resultiere, und darüberhinaus ihre Unzufriedenheit über die mangelnde Sprachkenntnis und damit den geringen Einfluß der griechischen Amtsträger ausgedrückt(6). Die nationale Frage, die in der Kiever Epoche nur einmal (unter Klim Smoljatič)(7) zu einem vorübergehenden Schisma geführt hatte, war damit zu einem Problem ersten Ranges geworden, das auch noch durch das erschütterte Vertrauen in die angeblich mit der Florentiner Union aufgegebenen Rechtgläubigkeit der Griechen verstärkt wurde. So nimmt es nicht wunder, daß mit der wachsenden Zentralisation der Staatsmacht unter Ivan IV. auch eine de facto-Rangerhöhung des Metropoliten (An-

(5) Vgl. Makarij, a.a.O., 3-6; Podskalsky, a.a.O., 92f.; ferner: E. V. Beljakova, *K istorii učreždenija autokefalii russkoj cerkvi*, in: *Rossija na putjach centralizacii.* Sbornik statej, Moskau 1982, 152-156; N. A. Kazakova, *Izvestija letopisej i chronografov o načale avtokefalii russkoj cerkvi*, in: *Vspom. istor. disc.* 15 (1983), 92-102; N. S. Borisov, *Russkaja cerkov' v političeskoj bor'be XIX-XV vv.*, Moskau 1986, 137-144, 156-160, 164-167.

(6) Nikolaevskij, a.a.O., 12-18.

(7) Vgl. dazu: G. Podskalsky, *Christentum u. theol. Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, 48f.

passung an die Amtstracht der Patriarchen) einherging(8). Blieb die Frage der kirchlichen Abhängigkeit damit de jure trotzdem noch offen, so wurde die Stellung des russischen Herrschers vom Ökumenischen Patriarchen schon 1560 den tatsächlichen Machtverhältnissen offiziell angepaßt. (Auf die Vorgeschichte unter Vasilij III. und Ivan III. können wir hier verzichten). Patriarch Joasaph II. (1556-1565) erkannte in einem feierlichen "Synodal"schreiben Ivan IV. den Basileus- bzw. Zarentitel zu, was nach seiner eigenen Aussage nur dem Papst bzw. dem Ökumenischen Patriarchen zustand(9); dieses Dokument, das Metropolit Joasaph von Euripos (Euboia) dem Zaren im September 1562 aushändigte, trägt nur den Schönheitsfehler an sich, daß — außer den Unterschriften der beiden genannten Hierarchen — alle übrigen von zwei oder drei Schreibern der Patriarchalkanzlei gefälscht waren(10) — eine Vorgehensweise, die — wie wir noch sehen werden — keineswegs vereinzelt dasteht. Der Grund für diese Manipulation lag einerseits wohl in dem schon 1557 — anläßlich der ersten Verhandlungen mit Konstantinopel — geäußerten Wunsch Moskaus, ein formell synodales Schriftstück überreicht zu bekommen(11), andererseits aber in der an weiteren Hilfsleistungen aus Moskau interessierten Nachgiebigkeit des Patriarchats(12); denn in ei-

(8) NIKOLAEVSKIJ, a.a.O., 18-31, 38. Zu späteren Versuchen, ein eigenes Patriarchat Kiev anstelle bzw. neben Moskau zu begründen: D. TANCHUK, *Quaestio Patriarchatus Kioviensis tempore conaminum Unionis Ruthenorum (1582-1632)*, in: *Anal. Ord. S. Bas. Magni* I (VII) (1949), 128-144.

(9) Ed.: W. REGEL, *Analecta byzantino-russica*, St. Petersburg 1891 (Nachdr.: N.Y., o.J.), 75-79 (Kommentar: eb., LI-XCVIII). Regels Datierung auf 1561 wurde von B. Fonkič auf Nov.-Dez. 1560 korrigiert: *Grečeskie gramoty sovetskich chranilišč*, in: *Problemy paleografii i kodikologii v SSSR*, Moskau 1974, 242-260, hier: 247-251.

(10) FONKIČ (a.a.O.) bestätigt diese schon von Regel gewonnene Erkenntnis mit neuen Argumenten (Vergleich mit einer echten Patriarchalurkunde des Jahres 1564), was allerdings nicht einfachhin mit der Unechtheit (bzw. Ungültigkeit) der Urkunde als solcher gleichzusetzen sei. — Vgl. den Patriarchalbrief von 1590 über die Errichtung des Moskauer Patriarchats (s. unten Anm. 28-30).

(11) REGEL, a.a.O., LIIIf. (Der bevollmächtigte Unterhändler des Patriarchen war Archimandrit Theodoretos, der zu diesem Zweck 1557 und 1558 nach Moskau gereist war.).

(12) Zu diesem Zwecke erhöhte man in den Bittbriefen aus Konstantinopel großzügig und offenbar bedenkenlos die Titulaturen des Moskauer Herrschers und Metropoliten: NIKOLAEVSKIJ, a.a.O., 34f.

nem Begleitbrief zu dem eben erwähnten, scheinbaren Synodaldokument teilt Joasaph II. dem Zaren außerdem mit, daß er in der alten Hauptstadt mehrere Schulen gegründet und Lehrer eingestellt habe, die dort Grammatik, Rhetorik, Philosophie und Musik unterrichten sollten, sie jetzt aber kaum bezahlen könne(13). Diese Nachricht über angeblich neugegründete Schulen wird durch keine andere Quelle bestätigt, so daß die tatsächliche Geldanlage im unklaren bleibt. Immerhin wurde Patriarch Joasaph II. wegen dieser Angelegenheit im Januar 1565 vor einer Synode (über 50 Bischöfe) der Prozeß wegen Simonie eröffnet, der mit seiner Absetzung und Verbannung in ein Kloster endete. Eine angeordnete Hausdurchsuchung konnte von den 47.000 Goldstücken, die aus Moskau erhalten hatte, nur mehr 30.000 sicherstellen(14).

Schon diese unmittelbare Vorgeschichte zeigt die ganze Doppelbödigkeit des Geschehens; während der Zarenhof konsequent und unbeirrt seine Aufwertung betrieb, geriet das Ökumenische Patriarchat bei allem guten Willen in eine immer tiefere materielle und geistige Abhängigkeit von seinen scheinbaren Schutzherren. Die Erkenntnis dieser Zusammenhänge hätte der Kirche eine Warnung für die Zukunft sein müssen, aber die Schwerkraft der einmal gesetzten Tatbestände sollte sich als stärker erweisen.

2. Die Erhebung Moskaus zum Patriarchat (1589)

Für den Ablauf der Patriarchatserhebung, sowohl die Schilderung der einzelnen Schritte wie auch die Ausleuchtung deren Hintergründe, haben wir eine Vielzahl von Quellen, sowohl in russischer wie auch in griechischer Sprache, die begreiflicherweise in ihren Details und Wertungen nicht immer übereinstimmen(15). Für unser Thema sind die beiden griechischen Berichte wichtig, die sich aber auch untereinander als nicht ganz widerspruchsfrei erweisen(16): der eine stammt von dem Erzbischof Arsenios von Elason (bei Larisa), der schon vor Jeremias II. nach Rußland gekommen war und in

(13) Regel, a.a.O., 79-83, hier: 80 (Ed.); CVf. (Kommentar).
(14) Regel, a.a.O., LVIf.
(15) Nikolaevskij, a.a.O., 3-9 (Übersicht u. Einordnung).
(16) Makarij, a.a.O., 28f.

Lemberg Griechischunterricht erteilt hatte, während der Verhandlungen aber zur Suite des Patriarchen gehörte([17]); der andere geht zurück auf Metropolit Hierotheos von Monemvasia, der ebenfalls ein ständiger Begleiter des Patriarchen in Moskau war([18]).

Der Prozeß der Patriarchatsgründung beginnt mit einer Reise des Patriarchen Joakeim von Antiocheia nach Moskau (1586), deren Zielsetzung sich schon erraten läßt: die Gewinnung von Beihilfen aller Art. Bei einem aufwendigen Empfang des Zaren Fëdor Ivanovič und seines Regenten Boris Godunov (25. Juni 1586) wurde ihm der ausdrückliche Wunsch übermittelt, nach einer Beratung mit seinen Amtskollegen die Einrichtung eines Patriarchats in Moskau vorzunehmen([19]). Im Juni des folgenden Jahres (1587) überbrachte dann ein Grieche namens Nikolaos die vorläufige Antwort: die Patriarchen seien zu einer Synode einberufen worden, und der Jerusalemer Patriarch selbst werde dem Zaren die endgültigen Weisungen überbringen([20]). Dieser Handlungsplan wurde aber durchkreuzt und überholt, als sich der Ökumenische Patriarch Jeremias II. 1588 unerwartet persönlich auf den Weg nach Moskau machte; nach einer mehrjährigen Verbannung war der aus Anchialos (heute: Pomorie/Bulgarien) stammende, in Tărnovo zum Mönch und Priester herangereifte Jeremias gerade zu seinem Amtssitz zurückgekehrt (zur dritten und letzten Amtsperiode: 1587-1595), um dort zu erleben, daß seine alte Kathedrale (Pammakaristos)([21]) inzwischen in eine Moschee umge-

([17]) Vgl. zu ihm: Ph. A. Demetrakopulos, *On Arsenios, Archbishop of Elasson*, in: *ByzSlav* 42 (1981), 145-153; Ders., *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος (1550-1626). Βίος καὶ ἔργο*, Athen 1984 (Imago. Ἐπιστ. βιβλ., 1) (Rez.: *Jhb. Öst. Byz.* 36 [1986], 376f. [E. Gamillscheg]). — Der Bericht selbst ist ediert bei K. N. Sathas, *Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β'*, Athen 1870 (Nachdr.: Thessalonike 1979), 92-98 (lat. Übers.: A. de Starczewski, *Historiae Ruthenicae scriptores exteri saec. XVI*, II, St. Petersburg 1842, 367-384).

([18]) Ed.: Sathas, a.a.O., 1-25 (entnommen aus: Dorotheos von Monemvasia, *Χρονογράφος ἢ βιβλίον ἱστορικόν*, Venedig 1631).

([19]) Nikolaevskij, a.a.O., 369-382.

([20]) Ebd., 382f.

([21]) Während Nikolaevskij (a.a.O., 384) hier fälschlich die Sophienkathedrale angibt, die aber schon unmittelbar nach der Eroberung (1453) den Christen weggenommen und in eine Moschee verwandelt worden war, handelt es sich in Wirklichkeit um die als Patriarchalsitz dienende Kirche des Pammakaristos-Klosters, die Sultan Murad III. 1586 beschlagnahmt hatte (Mo-

wandelt worden war und der Sultan ihn aufforderte, die Patriarchatsgebäude an einer anderen Stelle neu einzurichten. (Ende des 16. Jahrhunderts erfolgte dann der Umzug in die bis heute benutzte, unansehnliche St. Georgskirche im Fanar-Viertel). Dazu brauchte er viel Geld, das nach Lage der Dinge nur in Moskau zu bekommen war. Die Reise in Begleitung des befreundeten Metropoliten Hierotheos sowie mehrerer Priester, Diakone, Mönche, eines Dolmetschers und weiterer Diener führte über Lemberg (Anschluß des Erzbischofs Arsenios) nach Wilna und Smolensk; dort mußte man die Erlaubnis zur Weiterreise nach Moskau abwarten, wo noch keine Nachricht über die Rückkehr des Patriarchen in sein Amt eingetroffen war. Schließlich wird Jeremias II. aber mit allen Ehren, wie sie dem Moskauer Metropoliten zukommen, in die russische Hauptstadt geleitet, wo er am 13. Juli eintrifft. Unterwegs hatte der russische Protokollchef (S. Pušečnikov) schon in höherem Auftrage herauszufinden gesucht, ob Jeremias rechtmäßiger Patriarch sei und ein Synodaldokument aller östlichen Patriarchen bei sich trage. Nach einer formellen Audienz beim Zaren (21. Juli) erhielt Jeremias am selben Tage eine Privataudienz bei Boris Godunov, der sich erneut nach seinem Befinden und seinen Wünschen erkundigte. Erst jetzt kam auch das Patriarchatsprojekt zur Sprache; in der Charakteristik dieser zentralen Verhandlungen gehen, wie schon angedeutet, auch die beiden griechischen Reporter auseinander. Arsenios, der auf Dauer in Rußland bleiben wollte (und blieb), konnte sich eine offene Kritik der russischen Kirchenpolitik nicht leisten; Hierotheos dagegen hatte diese Rücksichten nicht zu nehmen und konzentriert seinen Bericht darum ganz auf die schwierige Position des Jeremias gegenüber der russischen Regierung. Nach ihm hatte Jeremias, der in einer Art von Hausarrest gehalten wurde und seine Besucher und Gesprächspartner nicht frei wählen konnte, zunächst die Absicht, Moskau nur einen autokephalen Erzbischof (nach dem Vorbilde Ochrids, für Bulgarien) zuzugestehen. Schon dagegen erhob Hierotheos den Einwand, daß z.B. Justinian I. Ochrid (später oft fälschlich mit "Justiniana Prima"

---

schee: Fahtiye Cami): H. HALLENSLEBEN, *Untersuchungen zur Baugeschichte der ehemaligen Pammakaristos-Kirche, der heutigen Fehthije camii in Istanbul*, in: *Istanbuler Mitteil.* 13/14 (1963/64), 128-193, hier 139f.; ST. RUNCIMAN, *Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griech. Unabhängigkeitskrieg*, München 1970, 186f.

gleichgesetzt!)([22]) und Jerusalem([23]) nur mit Hilfe des fünften ökumenischen Konzils (553) habe zum Erzbistum bzw. Patriarchat erheben können. Daraufhin sei Jeremias auf die Idee verfallen, selbst als Patriarch in Moskau zu bleiben; auch diesem Einfall suchte Hierotheos mit dem Argument zu begegnen, daß Jeremias weder die russische Sprache noch Land und Gebräuche kenne. Dieser wollte aber keinen Rat annehmen, obwohl er sich klar darüber sein mußte, daß all seine Unterredungen dem Zaren hinterbracht würden. Nachdem nämlich mit seinem grundsätzlichen Einverständnis, in Rußland zu bleiben, indirekt ein Patriarchat zugestanden war, schlug die russische Seite ihm die traditionelle Residenz Vladimir vor (angeblich, um Metropolit Job von Moskau nicht absetzen zu müssen). Dieses Angebot lehnte Jeremias ab: er wolle in der Nähe des Zaren bleiben, während Vladimir (Kljazma) ein schlimmeres Exil darstelle als Kukuzos (Provinzbistum der Metropolie Melitene/Kleinasien, wohin einst Johannes Chrysostomos verbannt worden war; literarischer Topos, für alle in der Hauptstadt sich aufhaltenden, an die Residenzpflicht gemahnten Hierarchen!). Nun blieb nur noch der Ausweg, auf Befehl des Zaren einen russischen Kandidaten zum Patriarchen zu wählen und zu weihen; denn Jeremias mußte einsehen, daß einerseits seine dauernde Übersiedlung nach Moskau der Zustimmung der übrigen Patriarchen bedurft hätte und andererseits er nicht gleichzeitig Bischof zweier Städte hätte sein können([24]). Nach den russischen Quellen berichtet Jeremias daraufhin Godunov von einer schon vorliegenden Übereinkunft aller Patriarchen, in Moskau ein Patriarchat zu errichten; leider läßt der Name eines inexistenten Jerusalemer Patriarchen

([22]) Vgl. dazu: V. N. ZLATARSKI, *«Prima Justiniana» im Titel des bulg. Erzbischofs von Achrida*, in: *Byz. Ztschr.* 30 (1929/30), 484-489; I. SNEGAROV, *Učredjavaneto na Moskovskata patriaršija (1589-1721) i Ochridskata archiepiskopija*, in: *Maked. pregl.* 13 (1942), 1, 3-12; G. PRINZING, *Entstehung und Rezeption der Justiniana-Prima-Theorie im Mittelalter*, in: *Byzantinobulg.* 5 (1978), 269-287. — Hierotheos spielt wohl auf Justinians Novelle 11 vom 14. April 535 (*De privilegiis archiepiscopi Primae Justinianae*) an: vgl. E. CHRYSOS, *Die Bischofslisten des V. Ökumenischen Konzils* (553), Bonn 1966, 128f. (= Antiquitas, Reihe 1: Abh. z. alten Gesch., 14).

([23]) Vgl. dazu: *Dict. Théol. cath.* VIII, 1, Paris 1924, 999 (E. Amann). Der Artikel von S. VAILHÉ (*Formation du patriarcat de Jérusalem*, in: *Ech. d'Or.* 13 [1910], 325-336 reicht leider nur bis zum Konzil von Chalkedon).

([24]) NIKOLAEVSKIJ, a.a.O., 394-403.

Nephon (Nifont) sowie andere Widerprüche diese Mitteilung als unglaubwürdig erscheinen(25). Der Kandidat des Zaren war eindeutig Metropolit Job von Moskau; diesem lag nun daran, genau in dem Ritus geweiht zu werden, der auch sonst bei den Patriarchen praktiziert wurde. Die von Jeremias vorgeschlagenen Zeremonien, wie sie in Konstantinopel üblich waren, schienen dem Zaren nicht feierlich genug zu sein (eine neue Weihe war dort ohnehin nicht gebräuchlich). Man einigte sich auf eine byzantinisch-russische Mischform (19. Januar 1589). So fanden dann schließlich die Wahl am 23. und die Weihe am 26. Januar 1589 statt; zur Wahl standen drei Kandidaten: Job von Moskau (früher: Rostov), Alexander von Novgorod und Varlaam von Rostov; daß der Favorit des Zaren gewählt wurde, stand von Anfang an fest (über die Einzelheiten der Wahl sind wir bestens unterrichtet). Auch die erste Begegnung des Neugeweihten mit Patriarch Jeremias wurde protokollarisch genau festgelegt. Nach einer russischen Quelle soll Jeremias während einer kurzen Begrüßung den Ausspruch getan haben, daß der Platz des Ökumenischen Patriarchen eigentlich an der Seite des einzigen Zaren sei (und nicht in Konstantinopel, wo die Christen von den ungläubigen Türken verfolgt würden)(26). Aus all diesen überlieferten Begleitumständen ist jedenfalls soviel sicher, daß der Gang der Ereignisse für Jeremias "contre-cœur" verlaufen war.

In den folgenden drei Monaten seines "Zwangsaufenthaltes" (die Gastgeber wiesen u.a. darauf hin, daß eine Reise im Frühling auf den aufgeweichten Straßen unzumutbar sei) hatte Jeremias noch andere Metropoliten zu weihen, einen Besuch im heutigen Zagorsk (Troice-Sergeevskij Monastir) zu absolvieren und vor allem eine feierliche Urkunde über den Einsetzungsakt Jobs zu unterzeichnen. In diesem ohne Wissen und Zustimmung der Griechen verfaßten Dokument (Mai 1589) wird u.a. schon die Billigung der vier Patriarchen des Ostens, die Übereinstimmung mit den Apostolischen Kanones und Vätersatzungen, ferner die ausdrückliche Anerkennung Moskaus als "drittes Rom" (= einzig christliches, d.h. orthodoxes Reich) durch Jeremias sowie die Anerkennung des Eigenwahlrechts (der Patriarchen) in der russischen Kirche für die Zukunft miteingeschlossen. Als man das in "bulgarischer Schrift" (d.h. slavisch, statt griechisch, wie

(25) Ebd., 404; Makarij, a.a.O., 24f.
(26) Nikolaevskij, a.a.O., 574f.

von der Delegation des Ökumenischen Patriarchen gewünscht) verfaßte Schriftstück Jeremias II. vorlegte, unterschrieben dieser und seine Begleiter ohne Zögern, während sich Metropolit Hierotheos zunächst aus Angst vor einem großen Schisma (!) verweigerte; schließlich gibt aber auch er — nach Morddrohungen und einer Vermittlung seiner Landsleute — seine Unterschrift und sein Siegel. Nachdem Jeremias II. noch eine Schutzurkunde für das Patriarchat am Bosporus und tausend Rubel für dessen Neubau erhalten hatte, konnte er endlich die Rückreise antreten über Smolensk, Zamość und die Moldau (auch dort erhielt er reichliche Spenden); nach längeren Zwischenaufenthalten traf er im Frühjahr 1590 wieder in Konstantinopel ein(27).

3. Die nachträgliche, synodale Bestätigung des Moskauer Patriarchats (1590 bzw. 1593)

Angesichts der großzügig bemessenen Almosen war sich Jeremias völlig darüber im klaren, daß man in Moskau noch mehr von ihm erwartete; so berief er für Mai 1590 eine Synode ein, an der auch die Patriarchen Joakeim von Antiocheia und Sophronios von Jerusalem teilnahmen; der ebenfalls (im Synodalbrief) genannte, aber nicht anwesende Patriarch Silvestros von Alexandreia hatte schon 1588 resigniert und sein Stellvertreter, Meletios Pegas (und Nachfolger: 1590-September 1601), war durch die Amtsgeschäfte an der Teilnahme verhindert. Nach einem einleitenden Rapport des Jeremias billigten die Versammelten einstimmig dessen Vorgehen in Moskau und wiesen dem russischen Patriarchen den fünften Rang (nach Jerusalem) zu. Die dem ersten Amtsträger, Job, zugebilligten Rechte sollten auch für all seine Nachfolger gelten. Es wurde eine entsprechende Urkunde ausgefertigt, die der Metropolit Dionysios (ὁ Ῥάλλης) von Tărnovo und ganz Bulgarien, ein Abkomme der Kaiserfamilien Kantakuzenos und Palaiologos, persönlich dem Zaren überbringen sollte. Leider sind auch in diesem Dokument, wie schon P. Nikolaevskij(28) und deutlicher noch B. Fonkič(29) feststellten, die meisten Unter-

(27) Ebd., 128-135; Špakov, a.a.O., 342-350.
(28) Nikolaevskij, a.a.O., 137, Anm. 1.
(29) Fonkič, a.a.O., 251-257.

schriften gefälscht. (So läßt sich z.B. im Falle des unterzeichneten Maximos Margunios, Bischofs von Kythera, nachweisen, daß er sich 1590 ganzjährig in Venedig aufgehalten hat). Auch diesmal hatten offenbar die Wünsche des Zaren und die Verbindlichkeiten aus den von ihm erhaltenen und weiterhin erhofften Geschenken die Feder geführt(30). Angesichts der in Moskau vorherrschenden Ambitionen läßt sich schon erahnen, daß man mit diesem Dokument (sowie ähnlich lautenden Briefen des Jeremias an Patriarch Job und Boris Godunov) dort nicht zufrieden war. Metropolit Dionysios war am 28. Mai 1591 in Moskau eingetroffen, aber erst am 20. Juni am Hofe zugelassen worden (schon an der Grenze war er über Ablauf und Teilnehmer der Synode sowie deren Fürbitte für den Zaren und Patriarchen Job befragt worden); seine Gastgeschenke (u.a. Reliquien des Großmartyrers Panteleimon und wertvolle Gefäße) nahm Godunov erst nach mehrmaligem Drängen und nur teilweise an. Der tiefere Grund der Unzufriedenheit der russischen Seite lag darin, daß in der überbrachten Urkunde behauptet wurde, Patriarch Jeremias habe schon in der Moskauer Dokument dem neuen Patriarchen den fünften Platz zugewiesen, während in Wirklichkeit diese Frage dort noch offen geblieben war; andererseits sei dort aber die Zustimmung aller Patriarchen zugesichert worden, während nun eine wichtige Unterschrift fehle. Tatsächlich hatte man in Moskau auf den dritten Platz in der Rangordnung der Patriarchen (nach Konstantinopel und Alexandreia) gehofft, da dies besser dem "dritten Rom" entsprochen hätte, das Jeremias ja durch seine Unterschrift in Moskau als solches anerkannt habe(31). Erstaunlicherweise begnügte sich Patriarch Job selbst in einer Rede mit dem letzten Platz, worauf Dionysios ihm das ehrenvolle Angebot unterbreitete, einen ständigen Vertreter (Apokrisiar) in Konstantinopel zu ernennen. Als Dionysios und sein Gefolge am 18. Februar 1592 Moskau verließen, wurden ihnen aber drei Briefe (des Zaren, Patriarchen und Godunovs) an die östlichen Patriarchen zur Grenze nachgesandt, die auf dem dritten Platz für Moskau bestanden. Damit wurde eine neue Synode in Konstantinopel notwendig, die am 12. Februar 1593 zusammentrat (als Vertreter des Zaren nahm der Diakon Grigòrij Afanas'ev teil). Diesmal beteiligte sich auch Meletios Pegas als Patriarch von Alexandreia (mit

(30) Ed.: Regel, a.a.O., 85-91.
(31) Nikolaevskij, a.a.O., 138-141.

zusätzlichem Stimmrecht für das Patriarchat Antiocheia), der nach Auskunft der kürzlich erstmals im griechischen Original veröffentlichten Konzilsakte(32) der eigentliche Wortführer der Verhandlungen war. Wohl schon vor dem Beginn dieser besonders festlich (und kanonisch einwandfrei) zelebrierten Synode hatte Meletios in einem (leider undatierten) Brief Jeremias darauf hingewiesen, daß für Moskau nur eine lokale und anschließend ökumenische Synode Handlungsvollmacht besessen hätte; so bedürfe seine Entscheidung wenigstens der nachträglichen Billigung der Amtsbrüder, um das, was er unter Nötigung getan habe, nach vernünftiger Überlegung in Ordnung zu bringen (uničtožit; wörtlich: vernichten)(33). Auf der Synode selbst war Meletios einerseits voll damit einverstanden, daß Moskau entsprechend seinem politischen Rang als Kaiserstadt — ähnlich, wie man Konstantinopel auf dem Konzil von Chalkedon (451; can. 28) eingestuft hatte — ein Patriarchat erhielt; andererseits könne ihm aber aufgrund der bestehenden Rangfolge — gemäß Nikaia (325; can. 6), Konstantinopel (381; can. 3) und der Synode in Trullo (691/92; can. 36)(34) — nur der fünfte Platz zugesprochen werden. In zusätzlichen Briefen an den Zaren und den Patriarchen in Moskau (a. 1592-1597)(35) erläuterte er den beiden seinen Standpunkt, der im Wesentlichen nur das Ergebnis der Synode von 1590 bestätigte. Natürlich war man auch mit dieser endgültigen Entscheidung in Mos-

(32) B. L. Fonkič, *Grečeskie gramoty sovetskich chranilišč. 4. Akt konstaninopol'skogo sobora 1593 g. ob osnovanii Moskovskogo patriarchata*, in: *Cyrillomethodianum* 11 (1987), 9-31 (Ed.: 16-25). — Die 42 Unterschriften sind im Unterschied zu den früheren Akten alle echt: Ders., *Grečeskie gramoty* (s. Anm. 9), 253, 257-259. — Vgl. auch: P. Uspenskij, *Dejanie konstantinopol'skogo sobora 1593 g., kotorym utverždeno patriaršestvo v Rossii*, in: *Trudy Kievsk. Duch. Ak.* 1865, III, 237-248.

(33) Nikolaevskij, a.a.O., 147f. (russ. Übers.); Špakov, a.a.O., 366f.

(34) Vgl. die Texte bei P.-P. Joannou, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique (IIe-IXe s.)*, Grottaferrata 1962, 28f., 47f., 170.

(35) Ed.: Regel, a.a.O., 92-115, bes. 97f. (an Patr. Job, zusammen mit einem kostbaren Geschenk, dem Bischofsstab des 79 [!] Jahre amtierenden Vorgängers Joakeim), 100f. (an Zar Fëdor Ivanovič); vgl. dazu: Ch. Graves, *The Ecumenical Significance of the Role of Meletios Pegas in the Erection of the Moscow Patriarchate*, in: *Aksum-Thyateira* (s. Anm. 4), 409-422. — Vgl. auch die Bemerkungen zu zwei (allgemeinen) Briefen, die Jeremias zwischen 1588 und 1590 von Moskau nach Konstantinopel zurückriefen: Regel, a.a.O., CIf.

kau nicht zufrieden; während Meletios in seinem Begleitbrief an den Zaren, den er durch seinen Archimandriten Neophytos persönlich überbringen ließ, stolz auf seinen Einsatz für die Bestätigung des Moskauer Patriarchats verweisen zu können glaubte, setzte man am Hofe diesen Abgesandten über drei Jahre in Haft (nur der begleitende Lektor Johannes konnte nach längerer Zeit in beklagenswertem Zustande nach Alexandreia zurückkehren). Das Streben nach dem dritten Platz in der Rangfolge blieb auch jetzt noch in der Führungsschicht ungebrochen; erst in der Zeit des Patriarchen Nikon schenkte man der Synodalakte von 1593 wieder größere Aufmerksamkeit([36]). Bemerkenswert erscheint zudem, daß Rom als erstes der fünf Patriarchate in all diesen Überlegungen und Dokumenten (mit Ausnahme der Privatbriefe des Meletios Pegas, der sich dort nicht umsonst auch seiner — außergewöhnlichen — Lateinkenntnisse rühmt, die ihm ein Eingreifen in den Kalenderstreit [Datum des Osterfestes] ermöglichten) ausfällt; russische Chroniken des 17. Jahrhunderts behaupten sogar, daß Moskau den fünften Platz in der Pentarchie *anstelle* des alten Rom eingenommen habe([37]).

Die faktische Schwäche des russischen Patriarchates sollte sich schon beim Nachfolger Jobs, dem Griechen Ignatios (1605/6; 1611), zeigen, der fünf Jahre in Klosterhaft verbrachte und anschließend in den russisch-polnischen Wirren die Flucht ergreifen mußte([38]). Noch deutlicher wurde die Staatshörigkeit im folgenden Jahrhundert bei der Nikonaffäre, insofern Paisios Ligarides als willfähriger Diener des Zaren gerade unter Hinweis auf die Synode von 1593 und den fünften Platz dem abzusetzenden Patriarchen Nikon (Moskauer Konzil 1666) vorwerfen konnte, sich als "Papst" über den Patriarchen von Alexandreia (der auch den Titel "Papst" führte), als Gründer des Klosters "Neues Jerusalem" über den Patriarchen von Jerusalem

([36]) Wie wichtig man das Dokument in Moskau schließlich nahm, zeigt eine (griech.) Kopie in der dortigen Patriarchalbibliothek (unter Patriarch Adrian): O. A. BELOBROVA, *K istorii biblioteki patriarcha Adriana*, in: *Trudy otd. drevnerussk. lit.* 33 (1979), 406-414, hier: 409. Vgl. zum letzten Abschnitt: NIKOLAEVSKIJ, a.a.O., 153-155; ŠPAKOV, a.a.O., 377-385; FONKIČ, *Greč. gramoty...*, in: *Cyrillometh.* 11 (1987), 11-14.

([37]) NIKOLAEVSKIJ, a.a.O., 155, Anm. 1.

([38]) Vgl. zu ihm: K. K. PAPULIDIS, *Iz istorii russko-grečeskich svjazej konca XVI-načala XVII v.* (O proischoždenii Moskovskogo patr. Ignatija), in: *Viz. Vrem.* 38 (1977), 154-156.

und mit gefälschten Dokumenten auf den dritten, dem Patriarchen von Antiocheia zustehenden Platz setzen zu wollen(39). Der Nikon-Prozeß war damit, gewollt oder ungewollt, eine Vorstufe zur Abschaffung des Patriarchates unter Peter d. Gr. (1721), die sinnigerweise wieder von einem Patriarchen Jeremias (III./1723) und seinen Amtsbrüdern bekräftigt werden sollte(40). Im Grunde blieb also die Abhängigkeit Moskaus von den östlichen Patriarchen immer bestehen; auch mit dem neuen Titel und ihrer äußeren Prachtentfaltung blieben Job und seine Nachfolger Metropoliten ohne gesamtkirchliche Ausstrahlung (die Rußland erst im 19. Jahrhundert erreichte)(41). Die Feststellung des russischen Historikers A. Ja. Špakov: "Die Errichtung des Patriarchats in Rußland entsprach, so wie sie vor sich ging, überhaupt nicht den kanonischen Regeln"(42), lastete wie ein untilgbarer Makel auf der späteren Entwicklung. Das Moskauer Patriarchat war eben in erster Linie keine kirchliche, sondern eine staatliche Schöpfung; nicht zufällig markiert das Jahr 1589 auch den entscheidenden Durchbruch des Zarentitels "Samoderžec" (Autokrator), wie R. Binner überzeugend nachgewiesen hat(43).

4. Nachwort

Was läßt sich abschließend zur griechischen Position in diesem Drama sagen? Haben die griechischen Patriarchen letztlich ein Patriarchat Moskau gewollt? Entscheidende Faktoren ihres faktischen und taktischen Vorgehens scheinen mir einerseits ihre totale materielle Abhängigkeit vom Zaren, andererseits ihre grundsätzliche Unterordnungsbereitschaft unter die politische Gewalt (selbst im Falle des klugen, realistisch denkenden Meletios Pegas) zu sein; unter diesen Voraussetzungen war mit der Bestätigung des Zarentitels (1560) letztlich die Sanktionierung des Patriarchentitels (1590/1593) vorprogram-

(39) Nikolaevskij, a.a.O., 157f.; Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 255f.

(40) Vgl. Ed.: Mansi 37, 1-104 («Duchovnyj reglament» u. synodale Restätigung).

(41) Špakov, a.a.O., 385-387.

(42) Ebd., 342.

(43) Zur Datierung des «Samoderžec» in der russ. Herrscherliteratur, in: Saeculum 20 (1969), 57-68.

miert. Da bisher noch keine kritische Biographie über Patriarch Jeremias II. vorliegt — ein dringendes Desiderat der nachbyzantinischen Profan- und Kirchengeschichte —, läßt sich schwer ermessen, inwieweit die «bulgarische Komponente" (bei Jeremias wie auch dem Delegaten Dionysios von Tărnovo(44), über deren slavische Sprachkenntnisse keine Anhaltspunkte zu finden waren) eventuell den positiven Ausgang in Moskau begünstigt hat. Im Stil und Inhalt des Handlungsablaufs gab es erhebliche "Schönheitsfehler", aber das änderte schließlich nichts mehr an dessen Ausgang. Soviel zur griechischen Position; daß die russische Kirche damals und heute die Dinge anders sah und sieht, kann niemand verwundern. Immerhin sind die Ereignisse hier nicht "schwärzer" geschildert worden, als es die im Wesentlichen russischen Kirchenhistoriker seit Mitte des vorigen Jahrhunderts getan haben.

Zum Schluß darf aber ein Hinweis auf das gesamtkirchliche Geschehen rund um das Jahr 1589 nicht fehlen; in dieser Hinsicht ist vor allem die Haltung der römisch-katholischen Kirche zu vergleichen. In einem seiner Briefe an Zar Fëdor Ivanovič schreibt Meletios Pegas über die orthodoxe Kirche seiner Zeit: "Wir werden gelehrt ... in der katholischen Kirche, von der sich alle übrigen getrennt und die sie durch Neuerungen und Neuheiten für sich usurpiert haben, während sie uns verlassen haben, die Ziehkinder der Ostkirche, die allein den unverletzten, unveränderten, unvermehrten, unübertretenen Glauben der hl. Väter, wie er in den sieben ökumenischen und heiligen Synoden erprobt ist, festhalten"(45). Die Ereignisse in Moskau und Konstantinopel in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts — und nicht nur sie — zeigen, daß das Klischee "keine Neuerung — keine Veränderung" für die Ostkirche nicht zutrifft. — Doch wenn wir die Union von Brest (1595/96, also nur wenige Jahre später) zum Vergleich heranziehen, wird deutlich, daß auch auf römischer Seite ein bis dahin zusammen mit dem Osten getreu festgehaltenes

(44) Der Rang der wohl gemischtsprachigen Metropolie Tărnovo lag in der Zeit der Turkokratie zunächst auf dem 5. Platz, später (etwa ab 18. Jh.) auf Platz 10. (nach Thessalonike): E. Golubinskij, *Kratkij očerk istorii pravoslavnych cerkvej bolgarskoj, serbskoj i rumynskoj ili moldovalašskoj*, Moskau 1871, 146, 152; I. Snegarov, *Istoričeski vesti za tărnovskata mitropolija*, in: *Godišn. na Univ. «Sv. Kliment Ochridski», Bogosl. fak.* 20, 5 (1942/1943), 5. 33f.

(45) Regel, a.a.O. 106, Z. 22-107, Z. 3 (Brief 9).

Prinzip aufgegeben wurde, nämlich eine Einigung beider Kirchen nur über ein ökumenisches Konzil zu suchen (wie zuletzt in Ferrara-Florenz [1438-1445] geschehen). Schon 1564 und 1566 hatten die Päpste Pius IV. und Pius V. die Gemeinschaften der Italo-Albaner und Italo-Griechen mit ihrem Klerus den lateinischen Bischöfen Süditaliens unterstellt. (1581 erfolgte dagegen der Protest Ivans IV. an den polnischen König Stefan Bathory). Hier wurde erstmals eine Distinktion von Ritus und Hierarchie praktiziert. (Eine gewisse Vorstufe war allerdings mit der Einrichtung der "Protopresbyter" — anstelle der eigenen Hierarchie — in den venezianischen Besitzugen seit dem vierten Kreuzzug geschaffen worden). Ein weiteres Projekt Gregors XIII., das seit dem Jahre 1584 diskutiert wurde, sah die Befreiung Jeremias II. aus dem Gefängnis und seine Ansiedlung unter den Orthodoxen in der damals zum polnischen Reiche gehörenden Ukraine vor, um ihn so der Gewalt des Sultans zu entziehen und vielleicht für eine (Teil-) Union der ostslavischen Völker zu gewinnen. Jeremias' Rückkehr auf seinen Thron, die Schaffung und Bestätigung des Moskauer Patriarchates als Erbe und Nachfolger der Kiever Metropolie ließen alle diese Pläne zunichte werden; nun hatte man römischerseits auch keine Bedenken mehr, eine Teilgemeinschaft des byzantinischen Ritus in die lateinische Kirche einzugliedern, nachdem die großen Unionsprojekte definitiv gescheitert schienen. Nach der "Perbrevis instructio" Klemens VIII. (August 1595) konnten Ritus und Bräuche der Ostkirche auch in der römischen Kirche toleriert werden. Die Unionsbulle "Magnus Dominus er laudabilis nimis" (1596) spricht nicht von der Ostkirche, sondern von "Ruthenorum ad Romanam Ecclesiam reditus et reconciliatio"; im Glaubensbekenntnis der unierten Bischöfe wird auf das vom Osten nicht besuchte Konzil von Trient verwiesen(46). Vielleicht ist das römische Verhalten auch dadurch zu erklären, daß man dort an der von Byzanz 1484 einseitig aufgekündigten Union von Florenz in einer Art von Rechtsfiktion weiterhin als Grundlage festhielt, also ein neues Konzil für weder notwendig noch möglich erachtete(47). Wie dem

(46) Dem letzten Abschnitt liegen u.a. Überlegungen zugrunde, die V. Peri in einem demnächst zu veröffentlichenden Symposiumsbeitrag (Venedig-Rom, Nov. 1988) vorgetragen hat (*I precedenti storici ed ecclesiologici dell'unione di Brest*).

(47) Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 30-33.

auch sei, unsere Überlegungen haben wohl gezeigt, daß das Vertrauen auf die Weisheit der alten Kirche auf beiden Seiten erschüttert war. Vielleicht ergibt sich aus dieser schmerzlichen Erkenntnis ein Hinweis darauf, wie gegenwärtige und zukünftige Schwierigkeiten in der Ökumene gemeinsam einer Lösung nähergebracht werden können.

Sankt Georgen
Offenbacher Landstr. 224
D-6000 Frankfurt/Main 70

Gerhard PODSKALSKY S.J.

VINCENT VAN VOSSEL

Iconographie chaldéenne?

Il est bien connu que l'Eglise syrienne orientale n'a plus l'habitude de placer des images dans ses églises, depuis le grand désastre du XIVe siècle. Cela vaut surtout pour la Mésopotamie. Peut-être trouve-t-on des exceptions dans d'autres régions, par exemple dans le Turkestan Oriental, en textrême-Orient(1), et à Chypre(2), mais en Mésopotamie même, où cette chrétienté menait une existence difficile, retirée dans les montagnes, menacée par toutes sortes d'incursions, il n'y avait pas l'atmosphère nècessaire pour créer de l'art(3). D'ailleurs la plupart des églises étaient assez petites, sinon primitives, souvent d'accès très difficile. Cette Église, coupée de toute influence «culturelle» de l'Occident, devait se battre pour garder l'essentiel de ses traditions, voire son existence même.

Depuis le XVIe siècle cependant, petit-à-petit, l'influence des religieux européens s'est faite sentir. Malgré des efforts très sincères invitant à une réunion globale, seulement une partie des syriens orientaux a accepté la réunion avec Rome. C'est ainsi que l'Église chaldéenne, d'abord assez hésitante, s'est affirmée dans cette union, surtout depuis le patriarche Joseph II, originaire de Tēl Kēf(4). En-

(1) Cfr. SAEKI, P. Y., *The Nestorian documents and relics in China* (Tokyo 1937); DAUVILLIER, J., *Quelques témoignages littéraries et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'Ancienne Église Chaldéenne, L'Orient Syrien* 1 (1956) 297-304; DELLY, Mgr. E. K., *Le culte des saintes images dans l'Église syrienne-orientale, L'Orient Syrien* 1 (1956) 291-297.

(2) À Famagusta, dans l'église de «Agios Georgios Exorinos».

(3) Il existe quelques rares manuscrits «assyriens» enluminés, dont deux du XIIIe siècle, qui ont été réalisés en Bēt Garmay (B. M. Rich. 7169 et un évangéliaire dans le patriarchat chaldéen de Mossoul), un autre sorti du Couvent Supérieur à Mossoul du XVe siècle (B. M. Rich. 7174) et deux autres du XVIIe siècle, conservés à Léningrad et qui proviennent probablement des alentours d'Urmiah. cfr. LEROY, J., *Les manuscrits syriaques à peintures* (Paris 1964) 346, 422, 426; GIAMIL, S., *Genuinae Relationes* (Roma 1902) 380.

(4) Cfr. LAMPART, A., *Ein Märtyrer der Union mit Rom, Joseph I (1681-*

OCP 55 (1989) 439-454

suite beaucoup de villages ont été attirés par ce mouvement. Le clergé chaldéen, formé selon les traditions occidentales, aidé d'abord pas les Capucins, les Lazaristes, puis par les Dominicains, a eu une grande influence sur la formation «culturelle» du peuple chrétien. L'éducation intellectuelle reposait presque entièrement dans leurs mains, au moins dans les villages. Ce sont eux, enfants de leur temps, qui ont introduit toutes sortes de dévotions, et avec cela — le point qui nous importe ici — les images populaires occidentales de cette époque. Il est clair que ces dévotions populaires ont exercé une influence très profonde sur la mentalité de ces gens simples, et ont joué un rôle important pour que cette Église se caractérise. Un des aspects les plus typiques de la vie spirituelle des Chaldéens jusqu'à maintenant est justement l'exercice de dévotions, inconnues par la tradition ancienne. Mais ces dévotions ont joué un rôle providentiel: au moment où les gens ne comprenaient plus leur ancienne liturgie, ils ont pu exprimer dans ces dévotions leur sens authentiquement religieux, et y trouver une nouvelle force et inspiration pour former leur mentalité et leur piété.

Bien que la question n'ait pas été étudiée, il est probable, qu'à côté des dévotions, les «images» ont dû jouer un certain rôle, dans la formation de la piété populaire. Quand par exemple vers les années 1850 le pasteur anglican Badger, de passage à Tēl Kēf, un grand village chaldéen au Nord de Mossoul, visita l'église, il fit seulement cette remarque: une église bourrée d'images des chaldéens[5]. D'autres voyageurs de cette époque ont fait des remarques semblables. En effet, jusqu'à maintenant, la plupart des églises, et même des maisons des chaldéens, comportent des images pieuses qui incitent à la dévotion. Il vaut la peine de raviver ici le souvenir — *ne pereatur* — de quelques images qui ornaient jadis l'église patriarcale des chaldéens, la Sainte Meskinta de Mossoul[6]. Récemment cette église a

---

1696) Patriarch des Chaldäer (Einsiedeln 1966); Ḥabbi, J., *L'Unification de la hiérarchie chaldéenne dans la première moitié du XIX s., Parole de l'Orient* 2 (1971) 121-143, 305-327.

(5) Badger, G. P., *The Nestorians and their Rituals* (London 1852) I, 197: «At 1 p.m. we passed the Chaldean village of Telkèf containing a population of 400 families, who are engaged principally in agricultural pursuits. There are now but two churches in the village, one of which though small contains no less than four confessionals, and the walls are covered with clumpsy pictures of saints dressed in the most gaudy apparel.»

(6) Cfr. Fiey, J. M., *Mossoul Chrétienne* (Beyrouth 1959); Ḥabbi, J.,

été restaurée sous la direction savante du Père J. Ḥabbi, qui a remis en valeur l'austérité primitive de cette belle église. Mais les «anciennes» images ont été gardées dans une chambre de l'évêché, de sorte qu'on peut encore se faire une idée de la décoration précédente. A part les portraits des patriarches et des évêques, il y a une quinzaine de peintures sur toile, de style occidental. Une image représente le Christ qui donne les clefs à St. Pierre (1,60 × 1 m); une autre St. Pierre en prison, réveillé par l'ange qui vient par derrière (1,99 × 1,45 m). Il semble que cette peinture provienne de l'église de Šam'ūn aṣ-Ṣafā. Les débris d'un grand tableau (2 m × 1,30 m), qui se trouvait derrière le maître-autel, représente la Sainte Vierge assise au milieu de deux saints, dont un est St. Cyrille d'Alexandrie mais en ornements latins. Parmi les nombreuses «Vierges», il faut mentionner une belle peinture de «la Vierge du Signe-Emmanuel». A Baghdad il y a une autre copie de cette image dans l'église des Syriens Catholiques, vénérée sous le nom «Umm an-Naǧāt», traduit par «Notre Dame de la délivrance», mais la peinture de Mossoul semble être plus originale, et porte comme titre dans le coin bas à droite: «Umm ar Raḥmah, muqassimat al-in'ām» (Mère de la miséricorde, distributrice de grâces). Malheureusement cette peinture est en mauvais état, de sorte que le nom du peintre qui se trouve en bas à gauche, de même que la date, n'est plus lisible. C'était un certain ad-Darwīš, qui l'a peinte probablement au début de ce siècle, au Liban, à Alep, ou à Jérusalem. C'était pour ce type de Vierge miraculeuse que le premier patriarche des Syriens Catholiques avait une grande dévotion(7). C'est un type byzantin, puis russe(8), mais qui

---

L'église de Maskinta à Mossoul, *Bayn an-Nahrayn* 5 (1977) 177-198 (en arabe); id., *The Churches of Mosul* (Baghdad 1980).

(7) Cfr. GOUDARD, J., *La Sainte Vierge au Liban* (Paris 1908) 177: «La Vierge pélerine de Mgr. Michel Jaroué (avec reproduction photographique). Un vieux triptique en bois, représentant «la Vierge du Signe», les bras levés, en orante, avec l'enfant dans un cercle devant sa poitrine, en style byzantin; les deux portes contiennent l'image d'un saint chevalier, St. Georges et St. Démétrius. Cette icône qui se trouve maintenant dans le séminaire des Syriens-catholiques à Charfeh, porte cette inscription: «Cette image accompagna S. B. le patriarche Michel Jaroué, fondateur du couvent de Charfeh, d'Alep à Mardin, puis à Baghdad, pouis à Damas, enfin au Liban; et cela vers la fin du XVIIIe siècle. Elle le délivra de nombreux dangers. Veuille Dieu l'admettre en son royaume».

(8) Cfr. la Blacherniotissa de Constantinople; le type était répandu en

dans notre peinture a été occidentalisé, comme le prouvent le sacré-cœur de l'enfant, la couronne et l'auréole de la Vierge. Il y a encore une autre peinture de la Vierge avec l'enfant, plus petite (29 cm × 23 cm); la Vierge, un peu dans le genre «glykophylousa», avec le regard très intense, tient à sa joue l'enfant, en robe rouge; les deux portant des couronnes pointues. Cette peinture, de provenance italienne (?), a sa place parmi les tableaux «chaldéens», à cause d'une interprétation possible de l'attitude des mains de l'enfant: une main montre trois doigts, et l'autre deux; serait-ce une profession de foi dans la Trinité et dans les deux natures du Christ? La Vierge d'un autre tableau se rapproche du style du Père C. J.-B. Besson, O.P. (1816-1861), un peintre connu, qui vers la fin de sa vie a vécu à Mossoul et à Mar Yaqo, et y a laissé quelques peintures(9).

Cependant, depuis une vingtaine d'années, les images dans les églises ont commencé à diminuer. Par exemple, on raconte à Tēl Esqof, que l'évêque de Mossoul leur a pris les images, à cette époque, pour les garder à Mossoul même. D'autres églises avaient besoin d'être restaurées et repeintes, et les images, qui étaient pour le plus grand part centenaires, assez «vieilles», noircies et abîmées, ont parfois été repeintes(10), mais le plus souvent, elles ont disparu ou ont été remplacées par des reproductions italiennes récentes. Ce n'est que ces dernières années que quelques peintres doués ont pris la relève(11).

C'est ainsi que pendant l'été de 1982 les prêtres de Tēl Kēf ont

---

Russie depuis le XIIe siècle, e.a. il formait le pallium de la ville de Novgorod (depuis 1170).

(9) Cfr. BERTHIERS-VALLÉE, *L'œuvre artistique du R. P. Besson* (Paris 1909); on trouve à Mossoul aussi des tableaux arméniens, p.e. Une Vierge (à l'évêché chaldéen); un jugement dernier (au séminaire St. Jean); St. Thomas apôtre (dans l'église St. Thomas des Syriens Catholiques, où on garde aussi deux peintures «orientales» assez maladroites, l'une représente «la descente de la croix», et l'autre «les Saintes femmes qui pleurent sur le corps du Christ, après la descente de la croix»; les mêmes personnages se retrouvent dans les deux tableaux, comme dans les «stations» d'un chemin de la croix; de l'art populaire du XVIII-XIXe siècle).

(10) P.e. Un tableau (occidental) représentant St. Jacques l'intercis, à l'église nouvelle de Tēl Esqof.

(11) E.a. Yūsuf aṣ-Ṣāyiġ, Rakan Dabdūb, Faraǧ 'Abd an-Nu'mān (mort en 1984), et surtout Māhir Ḥarbī. cfr. ḤADDĀD, P., *Le martyr St. Pethion, Qāla Suryāyā*, n° 32-33 (1984) 73-95 (en arabe).

eu l'amabilité de permettre la restauration de deux tableaux, (pl. 7 et 8) qui alors étaient déclassés, enlevés et oubliés([12]). Il s'agit de deux grandes peintures sur toile (2 m × 1,50 m environ). La toile avait été collée sur un bois, et puis pressée dans un cadre sous un verre. Cependant, la première s'était détachée du bois, et la toile était descendue entre le bois et la verre. Enroulée sur elle-même, elle était devenue toute raide, au point de ne pas s'ouvrir et, qui plus est, elle était tellement noircie et sale qu'on ne pouvait plus distinguer ce qu'elle représentait. Grâce à l'hospitalité des Pères Dominicains de Mossoul on a pu les restaurer dans l'atelier du «Bayt aṣ-ṣalāt». La toile est une étoffe de la région (Jounieh), comme on en fabrique encore actuellement. Elle avait fort souffert. Cependant, déjà dans le passé, quelqu'un l'avait restaurée, en collant des morceaux de tissu sur plusieurs trous. Puis il repeignit quelques parties endommagées du tableau. Il semble que le restaurateur n'avait à sa disposition que quelques couleurs à eau, noir, bleu et ocre. Il a repeint grossièrement, même des endroits sains de la peinture originale. C'est ainsi, qu'en enlevant cette peinture secondaire, on a pu retrouver des détails du trône, du vêtement du roi, de la robe de St. Étienne, des lacets des bottes des bourreaux... Cette restauration malheureuse a dû être effectuée il y a 50-70 ans. Est-ce que le cadre avec verre, remonte aussi à ce restaurateur ou bien, ce qui semble plus probable, au peintre originel? En tout cas, c'est grâce à cet emballage et à la première restauration que le tableau a survécu. Il pourrait remonter à 100 ans, peut-être davantage.

Pour la restauration des parties irrémédiablement effacées, on s'est inspiré d'un autre tableau de la même main, se trouvant dans l'église de Sainte Barbe à Karmlēs. La couronne du roi, son sceptre, les motifs du trône concordent dans les deux peintures. Mais pour la partie inférieure de notre tableau, qui avait complètement disparu, on a hésité. Des questions d'abord sur le sujet de la peinture: qu'est-

([12]) Elles sont mentionnées par FIEY, J. M., *Assyrie Chrétienne* (Beyrouth 1965) II, 368: «L'église de Saint Pierre et Paul contient deux tableaux assez grossiers, mais quand même intéressants à cause de la rareté de ce mode d'expression artistique dans notre région. Le premier tableau accroché dans le coin à droite, près des portes des autels, représente S. Étienne qu'on lapide. Sur la façade des autels, à droite, se trouve un S. Jean-Baptiste ailé et tenant à la main un papier avec une inscription arabe (Is. 40,3) et la date 1889».

ce qu'un «St. Étienne» venait faire à Tēl Kēf, à l'église de St. Pierre et Paul? Cette personne aux traits si fins et beaux([13]), ne représentait-elle pas plutôt Ste Juliette, dont le petit Cyriaque, en bas du trône aurait disparu? D'autant plus que l'ancienne église voisine s'appelle «Mar Quriaqos». De plus «St. Étienne» n'est pas habillé en costume de diacre([14]). Puis la figure du roi sur son trône avec un sceptre et une espèce de bâton en bas de son trône, tandis que St. Paul ne figure pas sur le tableau, contredit les données des Actes des Apôtres. Heureusement une reproduction d'une icône tchèque du XVIIe siècle([15]) peut nous apporter de la lumière. Cette icône (pl. 9) ressemble de très près à notre tableau, de sorte qu'on peut penser à un type iconographique commun, bien qu'assez rare. L'icône tchèque de «la lapidation de St. Étienne» est plus complète, avec son apparition céleste, et l'horarion de St. Étienne, mais la disposition des quatre personnes autour du martyr, leur attitude, la façon de tenir les pierres, St. Étienne légèrement tourné vers la gauche, qui s'agenouille, les mains croisées devant la poitrine, tous ces détails dans les deux tableaux concordent. Les vêtements, adaptés par le peintre aux costumes de son époque et de son pays, différent, et au lieu du quatrième bourreau, le roi trône sur notre tableau([16]). Comme le pre-

([13]) Cfr. St. Augustin (Civ. Dei 22): «Il était beau de corps, jeune d'apparence...». En iconographie il est toujours représenté jeun et sans barbe.

([14]) De Jerphanion, G., *L'attribut des diacres dans l'art chrétien du Moyen Age en Orient. La voix des Monuments* (Paris 1930) II, 279-296; Nitz, G., Stephan, dans *LdCI* (Herder 1976) VIII, 395-403.

([15]) Štefan Tkáč, *Ikony, 30 16. — 19. storočia na severovýchodnom slovensku* (Bratislava 1980) fig. 118-119 (n° 198).

([16]) Ce type iconographique est assez rare. Il est probablement le résultat d'un mélange de plusieurs scènes successives dans le développement de l'histoire du martyre. Dans le MS. Laur. de la Topographie de Cosmas Indicopleustès on voit deux scènes, la première: les bourreaux qui confient leurs vêtements à Paul, assis à gauche sur un trône; la deuxième, qui représente la lapidation (cfr. Wolska-Conus, W., *Cosmas Indicopleustès, Topographie Chrétienne* (Paris 1968, SC 141) I, 214-216 (fig. 29-31); les miniatures syriaques du XIIIe siècle sont très différentes (cfr. Leroy, J., *o.c.*, p. II pl. 78, 1-4; 107,2; Buchtal, H., *The Painting of the syrian Jacobites in its relation to the Byzantine and Islamic Art*, *Syria* (1939) 136-150, pl. XX et XXI) mais une miniature grecque du XIe siècle semble être à la base de ce type: St. Paul est assis à gauche devant une montagne (en dehors de Jérusalem), et deux bourreaux, dont l'un tient un gros caillou avec ses deux mains au-dessus de sa tête, menacent St. Étienne, agenouillé, mais tourné vers la droite, les mains

mier restaurateur avait laissé des traces de gros cailloux en bas, on a essayé de les garder. Probablement il fallait comprendre cette peinture avec son tas de cailloux, en rapport avec le nom du village qui s'appelle justement «Tēl Kēpe», colline de pierres([17]). Cependant cette constatation d'un type iconographique commun possible, pose des questions: comment un peintre de Tēl Kēf, au milieu des reproductions italiennes, a-t-il pu connaître une vraie tradition iconographique orientale?

Mais examinons de plus près la façon de peindre de notre artiste. Son style montre en général une indépendance remarquable vis-à-vis des productions occidentales de son époque. Il semble être pénétré de la tradition iconographique orientale, sans doute, non dans la finesse des détails, mais dans l'esprit. Sa technique traduit une main sûre, un vrai peintre doué, bien que sans aucune formation académique. Sa façon de traiter l'anatomie ne tient pas; il ne connaît guère les proportions du corps; le pouce des mains n'est visible qu'à moitié; ses visages en profil ont toujours la même forme maladroite. Tout cela fait que son «style» est facilement reconnaissable: les mêmes déformations, les mêmes décorations... se répètent dans ses tableaux. Mais malgré ses moyens primitifs et son style maladroit, il se montre un peintre qui sort de l'ordinaire par la composition harmonieuse de l'ensemble et par l'intensité religieuse qu'il sait créer, à partir de l'intériorité des visages de ses saints et ses saintes. Les visages sereins de Ste Barbe de Karmlēs et de st. Étienne de Tēl Kēf sont inoubliables. Ils traduisent déjà la vision de l'autre monde, propre aux martyrs.

---

levées vers le ciel, d'où la main de Dieu lui est tendue (cfr. KESSLER, H. L., *Pa. Gr. 102: A rare illustrated Acts of the Apostels, DOP* 27 (1980) 209 ss avec reproductions); ce type iconographique ne s'est pas assez imposé, et dans son évolution il a subi des influences occidentales; deux scènes, le jugement par le roi-juge assis sur son trône, et le martyre lui-même, se sont entremêlées; mais, depuis le XVe-XVIe siècle il y a constamment un roi-juge/St. Paul assis à gauche, St. Étienne agenouillé vers le milieu, et l'un des bourreaux qui lève un grand caillou avec ses deux mains au-dessus de sa tête. Cependant la présence du roi dans la peinture de Tēl Kēf pourrait être mise au compte de l'inspiration du peintre, qui ayant déjà réalisé par exemple la peinture de S. Barbe avec un roi-juge et qui sous l'influence de Passions des martyrs bien connues, aimait représenter S. Étienne professant sa foi devant un roi-juge.

([17]) Cfr. FIEY, J. M., *o.c.*, 356-7.

Le tableau de S. Barbe de Karmlēs est beaucoup plus petit (75 cm × 65 cm environ). La composition est plus simple et le caractère des trois personnages plus pittoresque. Le roi-juge, selon la légende le père lui-même, remplit presque la moitié gauche de la peinture. Il semble plus engagé, et participe à la scène plus que le bourreau qui lance son épée courbée au-dessus de sa tête, ses moustaches et ses yeux menaçants et typiques, mais son turban est plutôt fantaisiste, semblable à un turban indien. Le reste de son vêtement est comme celui que portent les bourreaux de St. Étienne. En bas entre les deux, S. Barbe agenouillée, s'incline, les mains croisés devant sa poitrine. Au-dessus d'elle au centre du tableau, l'apparition de Dieu: un triangle autour d'un œil, au milieu de nuages avec des rayons de lumière et des étoiles([18]). Cette peinture aussi est collée sur bois et protégée par un verre. Malgré cela elle est assez endommagé. Il y a une indication possible sur la date de cette peinture. Car elle doit être plus tardive que le XVIII[e] siècle parce qu'à cette époque on représentait la sainte encore selon la formule ancienne, c.à.d. de face, en buste, avec une petite croix dans les mains([19]).

Le deuxième grand tableau de Tēl Kēf, signalé par le P. Fiey, représente St. Jean-Baptiste ailé (pl. 7). Il est très difficile de dire, s'il provient du même peintre. La toile de cette peinture est extrêmement faible et très endommagée. Il y avait environ trente trous dans cette toile, dont certains assez grands. Le côté droit, derrière le papier avec le texte, à très souffert, de façon qu'on ne peut plus reconnaître ce qui s'y trouvait. La peinture a été restaurée, peut-être plu-

([18]) Le motif du triangle est très ancien, mais le triangle avec l'œil est employé dans la seule tradition occidentale récente (XVII[e] siècle) cfr. Heimann, A., *L'iconographie de la Trinité, L'Art Chrétien* 1 (1934-35) 37 ss; Stuhlfauth, G., *Das Dreieck — Geschichte eines relig. Symbols* (Stuttgart 1937); Braunfels, W., *Die Heilige Dreifaltigkeit* (Düsseldorf 1954); Czoline, N., *Les représentations de la Trinité dans l'iconographie byzantine, Trinité et Liturgie, Conférences St. Serge XXX sem. d'Et. Lit.* (Rome 1984) 195-212.

([19]) Cfr. Fiey, J. M., *o.c.* 412: «L'image grossière de la patronne du lieu, avec une croix sur son sein, signalée par Eve's en 1758, a maintenant disparue»; Eve's de Tichfield, E., *A Voyage from England to India*... (London 1773) 318-320; pour la vie cfr. BHL 920, BHG[3] 213-218, BHO 133-34; pour l'iconographie de S. Barbe cfr. Petzoldt, L., *LdCI* (1974) VI, 304-311: la Sainte et la tour à trois fenêtres, puis avec un calice et l'hostie; les cycles de sa vie et sa passion; la scène de la décapitation apparaît seulement à partir de l'année 1000 environ (Cod. Vat. Gr. 1613 e.a.).



Pl. 1 – Saint-Georges avec la princesse. Couvent de Mar Giwargis près de Mossoul (Détail).



Pl. 2 – Saint-Georges avec la princesse. Couvent de Mar Giwargis près de Mossoul (Détail).



Pl. 3 – Saint-Georges avec la princesse. Couvent de Mar Giwargis près de Mossoul (Détail).



Pl. 4 – Saint-Georges. Évêché chaldéen de Mossoul (Détail).



Pl. 5 – Saint-Georges. Évêché chaldéen de Mossoul (Détail).



Pl. 6 – Saint-Georges. à Huile sur toile (70×60 cm) dans l'évêche chaldéen de Mossoul (Détail).



Pl. 7 – St. Jean-Baptiste ailé. Huile sur toile (2 m × 1,50); égl. du Sacré-Coeur de Tēl Kēf.



Pl. 8 – «Le Martyre de St. Étienne», Tēl Kēf (Détail).



Pl. 9 – Peinture tchèque, XVIIe siècle (Détail).



Pl. 10 – Sainte Vierge conservée à l'évêché chaldéen de Mossoul *(Détail)*.

sieurs fois, et une fois à fond, par le même restaurateur qui a travaillé au tableau de St. Étienne. Il a collé des morceaux sur les trous et les a repeint, avec de mauvais moyens. Il est aussi bien difficile de dire jusqu'à quel point il a achevé sa restauration. Car en la comparant avec St. Étienne, on remarque que la figure de St. Jean est assez grossière, surtout les mains, la robe et l'écriture arabe. Le visage aussi a été repeint, de sorte qu'il n'en reste pas grand chose de la peinture originelle. Comme la date (1889) se trouve sur le papier avec le texte prophétique, en-dessous du texte arabe, il n'est pas sûr que cette date indique le moment de la restauration, ou celui de l'exécution originelle. De plus, il y a des détails sur cette toile qui trahissent une autre main, plus habile, celle d'un vrai peintre. Il s'agit des ailes, et surtout, à gauche du saint, d'une coupe qui contient des morceaux d'un rayon de miel, dont les alveoles sont dessinés d'une façon très fine et exacte([20]). L'idée et l'exécution de cette coupe trahit une main experte qui ne s'accorde pas avec le reste du tableau. il est donc possible que ce tableau aussi remonte à notre peintre, mais que le restaurateur l'a pratiquement repeint, parce qu'elle était déjà trop abîmée à son époque. Malgré qu'elle a été repeinte, la belle tête «assyrienne» du Baptiste fait entrevoir encore un peu la main qui a peint St. Étienne.

Probablement la tableau était plus long, parce que le bâton que Jean tient dans sa main, et qui se terminait en une croix([21]), est coupé. Du côté droit se trouve une autre coupe, mais il est impossible de déchiffrer ce qu'elle contenait: l'agneau (Jn 1,29), ou le Christ en petit enfant? Ou plutôt la tête tranchée de Jean-Baptiste, ou un autre symbole([22])? Le papier (cartel, rouleau, phylactère) qu'il tient

([20]) Cfr. Mc 1,6; Mt 3,4; ce thème iconographique est cependant extrèmement rare.

([21]) Le même motif revient dans son St. Georges de Mossoul. Pour ce bâton cruciforme (crux hastata) qui apparaît déjà dans les plus anciennes représentations, et qui indique Jean comme un martyr cfr. WESSEL, K., *Johannes Baptistes (Prodromos)*, dans *Reall. f. Byz. Kunst* (Stuttgart 1978) III, col. 616-647.

([22]) Pour l'iconographie de Jean Baptiste cfr. HARING, W., *The Winged St. John the Baptist. Two Examples in American Collections, The Art Bulletin* V, 2 (1932) 35-40; SDRAKAS, E. D., *Johannes der Täufer in der Kunst des Christlichen Ostens* (Münich 1943); WEIS, E., *Johannes der Täufer, LdCI* (1974) VII, col. 164-190; WESSEL, K., *o.c.*; depuis le XIIe siècle l'arbre avec une hache figure souvent dans la représentation du Baptiste ailé; une fois il y

dans sa main gauche pose aussi des questions. L'écriture arabe est très maladroite; serait-ce parce que le peintre était d'éducation syriaque? Mais alors, pourquoi n'a-t-il pas écrit en syriaque? Le texte suit exactement l'évangile de Marc 1, 2-3 selon l'évangéliaire chaldéen arabe du 8ème dimanche après l'Epiphanie. Comme il y avait encore un peu d'espace, il a ajouté: «Comme il est dit dans le verset trois du chapitre quarante de la prophétie d'Isaïe le prophète»([23]). Finalement il faut remarquer la fonction liturgique de cette peinture, qui se trouvait à côté des fonts baptismaux dans l'église de St. Pierre et Paul. Ce Jean-Baptiste impressionant soulignait ainsi la grandeur du baptême, d'une façon remarquable, surtout en relation avec la situation spirituelle de l'Église chaldéenne de ce temps-là([24]).

a même perdrix: cfr. LAFONTAINE-DOSOGNE, J., *Une icône d'Angélos au musée de Malines et l'iconographie de St. Jean-Baptiste ailé, Bull. des Musées Royaux d'Art et d'Histoire* 48 (1976) 121-144.

([23]) En réalité il s'agit d'une combinaison de Mal 3,1 avec Is 40,3; «Hā'anaḏā mursil malākī amāmaka, li-yuhayyi'a ṭarīqaka quddāmaka. Ṣawtūn ṣāriḫun fī l-barriyyah: a'iddū ṭarīq ar-Rabbı, wa-sahhilū sabīlahu...»; Le plus ancien exemple du type ailé remonte au XIIIe siècle (Serbie); il est probablement une création de l'époque des Paléologues, à partir des textes bibliques et liturgiques, disant par exemple de Jean-Baptiste: «Un ange terrestre et un homme céleste» (André de Crète, VIIIe siècle); «Comment est-ce qu'on peut te nommer ô prophète? Un ange, un martyr, un apôtre? Un ange, parce que tu as vécu une vie incorporelle...» (Germain de Constantinople, IXe siècle); «Un ange dans un corps humain» (Jean Studite)... Le type a été stylisé et répandu dans l'art grec, russe... Il y a de beaux exemples de l'école crétoise (XVI-XVIIe siècle); il existe aussi une icône «syrienne», provenant d'Alep, du XVIIe siècle, dont le papier porte la citation de Mt 3,2 en langue arabe: cfr. ELBERN, V. H., *Ikonen aus der Frühchristlich-Byzantinischen Sammlung, Bilderhefte des Staatl. Museen Preuss. Kulturbesitz*, 9 (Berlin 1970) n° et fig. 4; MORTIMER, K. J., *Eikons of Syria and Libanon, ECQ* 12 (1957) 14-18 (icônes du XVIIIe-XIXe siècle); parmi les icônes de Dayr aš-Šwayr, dont Mortimer publiait une reproduction dans *ECQ* 12 (1958) 242-43, il s'y trouve un St. Jean ailé: «St. John the Baptist, Angel of the Desert, by the priest Shoukrallah ibn Youakim ibn Ral'oum, 1725, evidently a copy of an Eikon dated 1705 at Deir Balamand». La position du corps de St. Jean est différente de la peinture de Tēl Kēf, mais le texte arabe s'y trouve, et la coupe du côté droite contient la tête du Saint.

([24]) Est-ce qu'il faut mettre ce tableau en relation avec la restauration en l'année 1876 de l'église de St. Pierre et Paul, cfr. FIEY, J. M., o.c., 368. Vers ces années on constate aussi une activité littéraire intense dans le village: plusieurs manuscrits y sont copiés (Patr. Chald. 6027 (1894); Bibl. Nat. Pa. Syr. 336 (1896); Cambr. Add. 2822 (1883)...). C'est l'époque des patriarches

Le Curé actuel de Tēl Kēf, le R. P. Raphael Katuna, se rappelle encore d'une autre peinture «qui ornait l'église quand il était petit garçon, représentant St. Thomas l'apôtre, qui mets sa main dans le côté de Jésus, après la résurrection». Mais ce tableau a disparu sans laisser aucune trace([25]).

Le Père Fiey mentionne aussi d'autres peintures représentant St. Georges. Une d'elles se trouvait dans l'ancienne église de Mar Giwargis à Karmlēs([26]). Elle aussi a disparu pendant la dernière restauration de l'église. En vain on chercherait celle de l'église de St. Jacques à Tēl Esqof, de Mar Quriaqos à Baṭnaya, et de Mar Eša'ya à Mossoul([27]). Les prêtres de cette église opinaient que la peinture au-

---

Joseph VI Audo (1848-78) Elias XIV Abu Iyonān (1879-94) et Gorgis Abdisho V Khayyaṭ (1895-99) et des grands auteurs «chaldéens» comme le prêtre Yusif Guriel (1815-85), l'évêque Adday Scher (1867-1915), le supérieur du couvent de Rabban Hormizd Samuel Jamil (1847-1917) Telkefien de naissance, l'évêque Thoma Audo (1855-1918), Paul Bedjan, Lazariste (1838-1920), l'évêque Ya'qūb Awgin Manna (1867-1928) ... Y a-t-il eu aussi dans le domaine de l'iconographie, un certain «réveil»?

([25]) Il ne se rappelle plus si c'était un type «occidental» (le Christ triomphant, levant la main, et montrant ses plaies, devant Thomas qui hésite à s'approcher, comme à Ravenne...), ou bien «oriental» (Le Christ prend la main de Thomas pour l'introduire dans son côté, comme à Hosios Lukas...); ou était-il un type simplifié et réduit comme on le voit dans les manuscrits de «l'école d'Alqoš», à partir du XVIe siècle, surtout avec le scribe 'Aṭāya? cfr. LEROY, J., *o.c.*, I, 404-408; ḤADDĀD, P., *Kātib 'Aṭāya Maqdasī*, *Al'ittiḥād* 1 (1984) 15-22.

([26]) Cfr. FIEY, J. M., *o.c.*, 413: «C'est probablement cette église que Ive's décrit en 1758 comme étant l'église alors en usage, antique, à une nef et deux ailes. L'image du crucifié qu'on lui a signalée dans le Saint des Saints mais qu'il ne put voir parce que la porte était fermée, s'est muée en un horrible St. Georges (martyr!), odieusement «restauré».

([27]) Cfr. FIEY, J. M., *Mossoul Chrétienne* (Beyrouth 1959) 108-9: «Je veux dire un mot ici d'un tableau avec légendes en grec qui se trouvait à Mar Isha'ya... Ce tableau me semble cependant avoir son importance à cause de l'influence qu'il a eue, je crois, sur les peintres du pays. Le premier exemple en était le tableau représentant S. Georges, qui lui faisait pendant de l'autre côté de la grande nef. Ce dernier me semble inspiré du petit médaillon situé dans le bas à gauche du tableau byzantin. Or il y a, dans plusieurs églises des environs de Mossoul, par exemple au couvent de Mar Guarguis, des tableaux de S. Georges qui semblent suivre celui-ci d'assez près. On trouve des tableaux de facture similaire à Batnaï, à Tell Esqof et à Tell Kaif».

rait été transferée au couvent de Mar Giwargis, qui se trouve à quelques kilomètres au Nord de Mossoul.

En effet, il y a une dizaine d'années, on pouvait encore admirer dans le couvent de Mar Giwargis, un grand tableau du Saint chevalier. Le ton général était bleu-argenté, et la figure du saint très noble, un peu stylisée et raide, mais pas du tout dans le genre des reproductions italiennes que l'on voit partout. Malheureusement, ce beau tableau a disparu. Il semble qu'il a brûlé parce qu'une femme aurait mis sa bougie trop près de la peinture. On s'étonne. «Est-ce que St. Georges ne pouvait pas mieux prendre soin de lui-même?» Un petit morceau du côté droite a pu être sauvé (pl. 1-3). Enroulé on le garde. Il représente à peu près un quart de la peinture originale (1,30 m haut × 40 cm large environ). On y voit un balcon de château, avec le roi et la reine en buste, devant le grand cheval levant la tête vigoureuse dans sa bride décorée, puis un morceau de la poitrine et les deux pieds de devant. Une dernière trace du Saint, est son pied dans un étrier arabe, il porte la même botte rouge des bourreaux de St. Étienne. Entre le pied du Saint, et les sabots du cheval cabrant, apparaît la tête de la princesse. Sa gracieuse figure remplit le reste du tableau. De profil, fournée vers la gauche, les deux mains étendues. Un œil très grand se lève vers son protecteur. Elle porte la même couronne que les rois-juges. Un double collier de grandes perles blanches brille autour de son cou, entre ses cheveux qui ne sont que du tracé noir. Elle se trouve dans un paysage de quelques rangées d'arbres qui se superposent: des petits arbres en fleur, à tronc rouge-ocre, sur un horizon ondulant de collines, sur lequel se manifeste une bande rose de l'aurore. Tout le reste de l'arrière-fond était bleu. Il y a encore une pointe du manteau rouge volant dans le vent, et peut-être qu'au milieu en haut il y avait une lumière céleste. La main de notre artiste se laisse facilement reconnaître dans le décoration du cheval, la forme de la tête, comme dans les mains, le profil et la couronne de la princesse. Elle-même, figure secondaire dans le tableau original, se trouve maintenant en contraste avec la tête du cheval, et attire toute l'attention. Touchante par sa grâce et sa simplicité, elle tient plus d'une fille de village que d'une princesse[28].

[28] Sur St. Georges cfr. AUFHAUSER, J. B., *Das Drachenwunder des Heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Ueberlieferung* (Leipzig 1911); DACL (1924) VI, 1021-9; GROSSO, O., *S. Giorgio nell'arte* (Milano 1962);

Un dernier tableau de ce peintre se trouvait parmi les tableaux gardés à l'évêché chaldéen de Mossoul. Il venait de l'ancienne église de Mar Giwargis dans cette ville. Comme les autres tableaux, il était aussi collé sur bois et pressé dans un cadre sous un verre. Le verre s'était cassé, et la toile s'était détachée du bois et abîmée. Il semble donc que cet encadrage remonte bien au peintre lui-même. Cette toile est de meilleure qualité et plus résistante de sorte que la peinture s'est mieux conservée. Nettoyée, elle se trouve maintenant dans la chambre de l'archevêque de Mossoul, qui s'appelle aussi Giwargis. Ce tableau de proportions modestes (60 cm × 70 cm) représente St. Georges seul, sur son cheval blanc, tuant le dragon (pl. 4-6). Aucune autre figure sur le fond bleu-foncé, comme s'il faisait nuit. Le cheval vif et tendu, contraste avec le monstre vert, qui fait corps avec la terre sombre, dans laquelle il semble disparaître. La lance, un bâton noire, traverse le tableau du coin gauche supérieur, où il porte une petite croix, vers la bouche ouverte du monstre, qu'il renverse dans le coin droit d'en bas. Le cheval se lève du coin gauche d'en bas vers le coin droit, d'en haut. Les proportions anatomiques sont abominables. Les deux parties du cheval, le devant et l'arrière ne concordent pas du tout. Comment les pattes de devant sont-elles attachées au corps? Aussi le bras gauche de St. Georges, qui tient la lance, comment est-il attaché? Le corps du Saint est posé maladroitement sur le cheval, comme s'il rentrait et s'enfonçait dans le cheval. Les motifs qui décorent la selle, la bride, le costume du martyr, ses bottes et la forme de ses mains, nous sont déjà connus par ses autres tableaux. Mais la beauté de ce tableau sombre et tragique se trouve dans le visage, primitif et moderne à la fois. Ce n'est pas le visage d'un combattant qui tue le dragon; il ne regarde même pas où sa lance frappe, il est complètement absent de ce travail. Le visage appartient à un autre monde. Il ferait meilleure figure en ange. Avec ses grands yeux fixés dans le loin, contemple-t-il déjà la vision propre aux martyrs? Bien que le mal est vaincu par le coup de lance, le visage du Saint n'exprime pas la joie de la glorieuse victoire, mais

---

CHATZIDAKIS, M., *Icônes de Saint-Georges des Grecs et la Collection de l'Institut héllénique de Vénise* (Venise 1962); HOWELL, D. R., *Al-Khadr and Christian Icons, Ars Orientalis* VIII (1968) 41-51; MILJKOVIC-PEPEK, P., *L'icône de St. Georges, Cah. Archeol.* 19 (1969) 213-21; LUCCHESI PALLI, E., et BRAUNFELD, S., *Georg, LdCI* VII.

plutôt la souffrance profonde de l'innocence que se sait encore aux prises avec le mal menaçant... Quel contraste avec la princesse dans le paysage paisible du tableau du monastère. Ne serait-ce pas un tableau qui date des dernières années de notre peintre mystérieux? D'une part il travaille dans les églises chaldéennes, et il connaît leurs lectures et liturgie, et semble s'être attaché à Tēl Kēf d'une façon plus spéciale, mais d'autre part il n'est pas «chaldéen» par sa connaissance des traditions iconographiques orientales et par son originalité. Mais c'est un grand chrétien par sa saisie intérieure des Saints martyrs du Christ(29).

Dans son livre sur les églises de Mossoul. le Père Fiey dit(30), en parlant des tableaux de Saint Georges, que peut-être une icône byzantine, qui se trouve encore actuellement à l'église chaldéenne de Mar Eša'ya de Mossoul, aurait inspiré notre peintre. En effet dans le coin gauche de cette icône se trouve un St. Georges chevalier, seul avec le dragon, mais assez flou, sans aucune force picturale, de sorte qu'on s'imagine mal comment cette image si petite, perdue dans ce tableau qui contient tant d'autres choses plus importantes, aurait pu être source d'inspiration. D'ailleurs, le St. Georges de Mossoul a été peint dans une autre attitude, et celui du monastère en diffère davantage. Mais d'autres icônes du même type semblent être plus proches des réalisations de notre peintre. Cette icône porte le nom de «Topographie de la Palestine». C'est une icône commémorative, que les pélerins de Terre Sainte en rapportaient. Elle existe sur bois et sur toile en beaucoups d'exemplaires. Dans le rectangle central sont représentées les parties de l'église du Saint Sépulcre, avec les scènes liturgiques des moments les plus marquants de la semaine sainte. Autour de cette représentation centrale, se trouve toute sorte de scènes bibliques, probablement en relation avec la géographie des lieux saints respectifs. La Sainte Trinité apparaît dans un nuage au centre en haut; du côté droit se trouve un grand «Ecce homo» entre les quatre évangélistes, avec St. Théodore en chevalier; du côté gauche,

(29) Actuellement personne ne se rappelle absolument de lui à Tel Keyf. Dans le livre sur Tēl Kēf de Miḫa'īl Ğāğu Bāzī, *Baldat Telkif* (Mossoul 1969) p. 51 il est dit qu'on ne connaît plus ce peintre, excepté Zeyya Kattula pour qui le nom de ce Telkefien serait Yusif Asmar (1856-1936 à Ahwaz), mais n'aurait aucune preuve pour confirmer cette affirmation.

(30) Cfr. note (27).

une grande Ste Vierge avec l'enfant, et St. Georges en chevalier, qui dans certains exemplaires de cette icône, concorde mieux avec la posture de notre St. Georges de Mossoul. Dans certaines icônes de la «Topographie» se trouve de ce côté aussi «la lapidation de St. Étienne» bien qu'assez différente de la peinture de Tēl Kēf[31]. En bas, à côté d'un représentation du port de Jaffa, ce sont quelques scènes de l'histoire «du bois de la croix», comme elle est racontée au couvent de la Sainte Croix à Jérusalem[32]. Ici on remarque le roi Salomon assis sur son trône avec couronne et sceptre, et sa position concorde un peu avec celle des «rois-juges». En conclusion je risque de suggérer que cette icône particulière de Mar Eša'ya, n'a pas influencé directement notre peintre, en ce qui concerne son style et ses compositions, mais d'autres exemplaires de la «Topographie» contiennent des figurations qui concordent de plus près avec celles du peintre de Tēl Kēf. Seulement, les icônes de Jérusalem sont en général d'une technique trop raffinée, et trop «style russe» pour avoir pu l'influencèr directement. Pourtant comme elles étaient répandues à travers le Liban et la Syrie, peut-être ont-elles pu l'in-

[31] Cfr. *Icônes Melkites, Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock* (Beyrouth 1969) nº 77, p. 208-9.

[32] «Lot... schlief ein. Da erschien ihm im Traum ein Engel und sprach: «Lot, pflanze deinen Wanderstab hier in die Erde. Bring jeden Tag einen Krug Wasser... bis der Stab zu grünen beginnt...». Lot tat, wie ihm der Engel befohlen hatte... es war der Ort, wo heute das Kreuzkloster steht... Bien que le diable brise la crûche de Lot, l'arbre grandit. Salomon veut l'employer dans la construction du temple, mais le trouvant trop court, jette le bois près de la forteresse Antonia, d'où on le retrouve lors de la crucifixion du Christ. Selon une communication de Prof. A. Stirnemann de «Pro Oriente»; cfr. LUEBECK, K., *Das Kloster zum hl. Kreuz bei Jerusalem, Der Katholik* 94 (1914) 355-69; WENO, *Die Legende vom Kreuzbaum, Nachrichtenblatt des Deutschen Vereins vom hl. Land* 78 (1934) 157-59; Cette récension de l'histoire ne concorde pas parfaitement avec «la bande dessinée» parce que là, on voit encore Judas qui s'est pendu à l'arbre. Cependant dans d'autres exemplaires de la «Topographie» l'arbre auquel Judas s'est pendu, semple être différent de celui du cycle; il est donc possible que Judas ne fasse pas partie du récit, mais qu'il se trouve dans la «topographie» en relation avec un autre lieu-saint respectif. cfr. NAPIER, A. S., *History of the Holy Rood tree* (E.E.T.S., O.S. 103, 1894); LAZAR, M., *La légende de l'arbre du Paradis, Zeitschr. f. romanische Philologie* 76 (1960) 34-63; CAQUOT, A., *La Reine de Saba et le Bois de la Croix selon une Tradition Éthiopienne, Annales d'Ethiopie* 1 (1955) 137 ss.

fluencer indirectement. En tout cas, le style du peintre de Tēl Kēf est plus voisin des productions rustiques, icônes populaires, du XVIII[e]-XIX[e] siècle, des environs de Damas, Sud-Liban, Alep... C'est dans ces milieux, catholiques aussi bien qu'orthodoxes, que l'ancienne tradition iconographique de Byzance s'était conservée et adaptée. On y retrouve les Saintes Vierges de Mossoul, St. Jean Baptiste ailé, St. Georges retourné sur son cheval, des bottes rouges, et des visages qui ressemblent les visages des saints martyrs du peintre de Tēl Kēf([33]). Il y a eu donc un certain mouvement iconographique chaldéen, en marge de la dévotion des «images pieuses». Ce mouvement a été plus vaste de ce qui en a été conservé. Il y a à peine cent ans, il était déjà impossible de remédier aux pertes et à l'oubli. Cest pourquoi les sources et les circonstances de cette inspiration nous échappent. Il ne reste que cet inconnu, le Peintre de Tēl Kēf, un grand peintre oriental, dont quelques tableaux ont été sauvés, tout juste, à temps, bien qu'uniquement des tableaux qui représentent des martyrs. C'est bien significatif.

Séminaire Patriarcal Chaldéen Baghdad

Vincent VAN VOSSEL

([33]) Cfr. p.e. GOUDARD, J., — JALABERT, H., *La Sainte Vierge au Liban* (Beyrouth 1955) Pl. XXIII et p. 137; GOUDARD, J., *o.c.*, (Paris 1908) 205.

COMMENTARII BREVIORES

VINCENZO POGGI S.J.

La preghiera dell'Oriente Cristiano

Il P. Tomáš Špidlík S.J., successore al Pontificio Istituto Orientale del P. Irénée Hausherr S.J., nella cattedra di spiritualità dell'Oriente Cristiano, continua l'opera sistematica iniziata con *La Spiritualité de l'Orient Chrétien.* Manuel systématique, (OCA 206) Rome 1976, (cfr V. Poggi S.J., *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, OCP 1978, 263-272). E affronta, in questo secondo volume, uno dei temi più vasti e più importanti di ogni spiritualità, cioè la preghiera: Tomáš Špidlík S.J., *La spiritualité de l'Orient Chrétien.* II. *La Prière.* (= OCA 230), Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1988, pp. 460.

L'A., pur adducendo sempre il necessario supporto documentario e mantenendosi a livello accademico, vuole presentare una così vasta problematica in maniera accessibile e chiara, cosicché l'opera possa servire anche ai non specialisti.

Padre Špidlík è ben preparato a questo compito, per la lunga familiarità con l'Oriente Cristiano. Nato in Cecoslovacchia, conoscitore di lingue slave, venuto in contatto fin dall'infanzia con Slavi di rito bizantino, è stato alunno di questo Pontificio Istituto Orientale, addottorandosi con una tesi su Giuseppe di Volokolamsk, poi pubblicata integralmente (T. Špidlík S.J., *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe,* (= OCA 146) Rome 1956). Si veda la bibliografia di T. Špidlík, aggiornata al 1984, in *Geist und Erkenntnis. Zu spirituellen Grundlagen Europas.* Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. ThDr. Tomáš Špidlík S.J., herausgegeben von Prof. Dr. Sc. Karel Macha, München 1985, 335-347.

Padre Špidlík studia quindi da anni la spiritualità orientale cristiana, ne scrive nella sua abbondante produzione letteraria, ne parla in numerose conferenze e la insegna nei corsi accademici. Tomáš Špidlík è uomo metodico, che redige note accurate e approfitta di ogni occasione per arricchire il suo copioso schedario.

Questo volume si compone di dieci capitoli.

Il primo tratta delle fonti, cioè degli scritti dei Padri e dei vari autori ascetici originari dell'Oriente o che si sono serviti delle lingue dell'Oriente Cristiano: greco, siriaco, copto, armeno, georgiano, etiopico, arabo e lingue slave. Altre fonti per studiare la preghiera sono evidentemente le liturgie orientali, con le relative composizioni liturgiche, poetiche e innologiche.

Il secondo e il terzo capitolo si occupano delle varie definizioni della preghiera e dei diversi tipi di domanda rivolti nella preghiera.

Il quarto capitolo è sulla dimensione corporale o sul rapporto corpo-preghiera.

Il quinto affronta specificatamente il tema della preghiera liturgica.

Il sesto quello della meditazione.

Il settimo consacra cinquanta pagine alla contemplazione.

L'ottavo, di settantacinque pagine, tratta della mistica.

Il nono studia le disposizioni richieste dalla preghiera.

Il decimo è dedicato all'esicasmo, tipico metodo di preghiera dell'Oriente Cristiano.

Arricchiscono il volume una preziosa bibliografia ragionata (pp. 369-438) e indici analitici, per materia (pp. 439-444) e per nomi (pp. 445-459).

Non c'è dubbio che si poteva affrontare diversamente la problematica della preghiera cristiana di Oriente. Si poteva, per esempio, procedere in maniera più fenomenologica, chiedendosi non tanto *quid sit*, ma *quomodo sit* tale preghiera. Così aveva fatto mirabilmente Friedrich HEILER, in prospettiva ancora più vasta e seguendo la lezione di Rudolf Otto. Ne era nata l'opera dalle molte ristampe, *Das Gebet*. Se avesse voluto usare lo stesso metodo, Špidlík avrebbe dovuto scegliere testi di Padri, di autori ascetici e di liturgia, lasciando parlare quelli per ricostruirne il fenomeno della preghiera cristiana orientale.

Ma l'A., che non ignora l'opera di Heiler e la cita (così come cita un'altra raccolta di testi sulla preghiera, pure meritevole di menzione, curata da R. BOCCASSINO) riconosce nel *Préliminaire* che la sua è una delle varie scelte possibili, esposta alle critiche di chi ne preferisce altre. «Conçu comme deuxième volume de notre *Manuel systématique*... nous n'avons par cherché à suivre un autre système que celui qu'imposent la division des chapitres, sclon la matière ou les documents utilisés. Nous n'en ignorons pas les désavantages...» (p. 14).

In realtà, pur conservando una struttura pedagogica nel procedere per concetti, che vengono corroborati da riscontri probanti, questo manuale non manca di citare testi di Padri e di scrittori ascetici, da Origene a Clemente d'Alessandria, ai Cappadoci, a Giovanni Crisostomo, a Giovanni Climaco, a Massimo il Confessore, ai siriaci, da Giuseppe Hazzaya, a Isacco il Siro, ai bizantini, Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Palamas, Nicola Cabasilas, fino agli autori slavi anche recenti, Giuseppe di Volokolamsk, Teofano il Recluso, Ignazio Briančaninov, Giovanni di Kronštadt, Sergio Bulgakov, ecc.

Ecco allora riportate le testuali definizioni della preghiera dal gradino ventesimottavo della *Scala* di Giovanni Climaco: «Preghiera è conversazione con Dio e avvicinamento a Lui, sostegno del mondo altrimenti destinato a rovina; riconciliazione dell'uomo con Dio; scure che taglia alla radice ogni disperazione, prova della speranza, «test» dello stato dell'anima» (p. 46).

Sulla mistica, vertice della preghiera, l'A. cita Gregorio di Nissa: «la vera conoscenza di Dio consiste nel capire che Dio, reso a chiunque inaccessibile da una cortina di tenebre impenetrabili, trascende ogni conoscenza» (p. 217). La base della conoscenza di Dio è dunque apofatica o negativa. Tut-

tavia — ricorda Evagrio Pontico — non si può parlare di Dio se non lo si è visto (p. 218). Sempre attraverso citazioni testuali, l'A. mostra come la teologia apofatica, o negativa, si converta in teologia del simbolo, nella quale la luce taborica rende luminosa la stessa tenebra (p. 226). L'uomo — afferma il Nazianzeno — è animale chiamato irresistibilmente all'intimità con Dio (p. 223).

Il punto più alto di questo passaggio dalla teologia negativa alla teologia simbolica è l'estasi, nella quale lo Spirito santo diviene «quanto c'è di più sublime in noi, il nostro vero io, l'anima della nostra anima» (p. 236). Siamo allora, per dirla con Gregorio di Nazianzo, alla «seconda navigazione» (p. 251).

Non si può, del resto, giungere a questa fase mistica se non attraverso un'attenta custodia del cuore. L'Oriente Cristiano ha sviluppato la mistica del cuore, influenzando poi la mistica islamica o sufismo. Bisogna custodire il cuore, fare attenzione agli «stati del cuore», se si vuole progredire fino alla «preghiera pura» di cui parla Evagrio (p. 281) o alla «preghiera di fuoco», per usare la terminologia di Cassiano (p. 281). Comunque, la preghiera non sarà mai perfetta — dice Teofano il Recluso — «se non scende dalla testa al cuore» (p. 271).

Infatti Evagrio esige nella preghiera un perfetto equilibrio di intelligenza e di cuore: «Se sei teologo preghi davvero e se preghi davvero sei teologo» (p. 168); «Chi ama Dio prega senza distrazioni e chi prega senza distrarsi ama Dio» (p. 307). Il prodotto non cambia, pur invertendo l'ordine dei fattori.

Come si vede, il volume, pur seguendo un percorso dalle movenze di scuola si basa su un'abbondante documentazione. E si conclude con una sintesi sulla peculiarità dell'Oriente Cristiano anche in fatto di preghiera.

Secondo Špidlík tale preghiera, nata in contesto in cui l'ellenismo aveva instaurato una certa unificazione culturale, ne conserva alcuni valori, senza mancare di innovazione e di creatività pluralistica. Infatti, l'aspetto cristologico e carismatico di quella preghiera, formulato nelle stesse espressioni bibliche, è stato diffuso ben presto da lingue e da culture diverse. Anche riguardo alla preghiera, aggiungiamo noi, non è vero, come pretendeva Karl Holl (*Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit, Hermes* 43 (1908) 240-254, ripreso in K. Holl, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. II., *Der Osten*, Tübingen 1928, 238-248, ristampa anastatica Darmstadt 1964; Id., *Kultursprache und Volksprache in der altchristlichen Mission, Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 36 (1909) 257-260, ripreso in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. I., München 1974, 389-396), che la Chiesa primitiva fosse indifferente al pluralismo linguistico. In Oriente la Chiesa è stata più favorevole a quel pluralismo che non in Occidente, dove la lingua ufficiale della preghiera è stata per secoli il latino. Già il Crisostomo additava nel senso della Chiesa locale una caratteristica dell'Oriente Cristiano (p. 128). Il sorgere delle varie liturgie orientali dimostra che lo Spirito si incarna nelle forme storiche più diverse (p. 359). Un elemento comune alla varie cristianità orientali è la valorizzazione della vita contemplativa, connessa indissolubilmente con il monachesimo. Ma, anche all'interno della contemplazione l'Oriente ha peculiarità locali, come questo libro sottolinea.

Altro elemento comune all'Oriente Cristiano è di riconoscere nella preghiera gradini, come di scala. Ma i metodi di preghiera sono localmente diversi e l'esicasmo ne è il più famoso. La necessità di pregare sempre, proclamata dal Nuovo Testamento, ha in Oriente i tentativi di soluzione degli «acemeti» e di chi pratica la «preghiera del cuore». Da Basilio Magno si inculca il continuo ricordo di Dio (pratica trasmessa più tardi al sufismo islamico nel *ḏikr Allâh*). Da Evagrio si propone lo «stato di preghiera», specie di ritorno alle sorgenti, ovvero alla condizione umana anteriore al peccato di origine.

Un altro merito ci piace riconoscere a questo buon libro. In esso le categorie mentali di oriente e d'occidente non corrono su linee parallele incapaci di incontrarsi. Piuttosto si completano, favorendo la comprensione globale del fenomeno umano che sta a monte delle stesse categorie. Come dice l'A., è raro trovare uno scrittore ascetico che conosca la preghiera orientale meglio di Nicodemo l'Agiorita, che concepì l'antologia filocalica. Con tutto ciò, fa notare l'A., Nicodemo non rigetta il metodo di meditare divulgato da Ignazio di Loyola, trovandolo anzi nella linea dei Padri «neptici» orientali (p. 157).

È dunque un ottimo strumento di lavoro questo che T. Špidlík ci fornisce. Ce ne felicitiamo perciò con l'A., augurandogli che queste «sudate carte» abbiano adeguata e meritata diffusione. In vista di nuove edizioni raccomandiamo un più accurato controllo dell'esattezza di qualche citazione e la correzione degli errori di stampa. E aspettiamo la continuazione di questa *Spiritualité* di cui sono previsti un terzo e un quarto volume.

Vincenzo Poggi S.J.

RECENSIONES

Arabica

EUTICHIO, Patriarca di Alessandria (877-940), *Gli Annali*. Introduzione, traduzione e note a cura di Bartolomeo PIRONE, (= Studia Orientalia Christiana Monographiae N. 1) Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Cairo 1987, pp. 540.

Gli *Annali* di Eutichio, opera storica del patriarca melchita di Alessandria, altrimenti detto Sa'id b. Baṭrīq (877-940) sono ben noti a chiunque si interessi della storia cristiana del Vicino Oriente o della letteratura araba cristiana.

Iniziando dalla creazione del mondo, gli *Annali* giungono successivamente, attraverso la «storia sacra» di Abramo, di Mosè, dei Giudici, dei Profeti, alla storia di Roma, alla vita di Cristo, all'epoca patristica, di Bisanzio, dei Concili, all'invasione persiana e alla reazione di Eraclio, a Muḥammad, ai califfati omayyade e 'abbaside, fino al califfo Rāḍī bi-llāh (934-940).

Riconosciuti nel loro valore storico già dai contemporanei, per esempio dallo storico musulmano al-Mas'ūdī, gli *Annali* ebbero una prima edizione del testo arabo nel secolo XVII a cura di E. Pocock, una seconda all'inizio del secolo XX da parte del gesuita caldeo L. Cheikho e una terza pochi anni fa nel CSCO, a cura di M. Breydy. Il personaggio di Eutichio fu ulteriormente approfondito con la pubblicazione di altre sue opere da parte di P. Cachia e di W. Montgomery Watt. Ma gli stessi *Annali* sono stati pure oggetto di particolare indagine di M. Breydy che ne ha ricercato le fonti.

Ora il Pirone, che traduce e commenta gli *Annali*, si rifa purtroppo esclusivamente al testo arabo edito più di 80 anni fa da Cheikho, come dichiara egli stesso alla nota 5 di p. 8.

Nonostante ciò, la sua fatica conserva una certa utilità in quanto mette alla portata di lettori che non conoscono l'arabo ma leggono l'italiano, una versione integrale commentata. Sicché, leggendo la prosa scorrevole di Pirone uno segue la storia delle controversie cristologiche in Oriente in una prospettiva calcedonese. Uno si imbatte pure nella polemica ricorrente di Eutichio contro i Maroniti, rei di monoteletismo. Il lettore può anzi esserne sollecitato a penetrare maggiormente questo aspetto discusso della storia maronita, collegando semmai le accuse di Eutichio con quelle cronologicamente successive e forse dipendenti di Guglielmo di Tiro.

Questa versione degli *Annali* rivela anche al lettore la reazione di un cristiano del Vicino Oriente al nascere e al sorprendente diffondersi della religione islamica, con la quale i Cristiani sono costretti a convivere. Sotto que-

sto aspetto lo storico della prima metà del secolo X, Eutichio suggerisce all'uomo d'oggi abbondante materia di riflessione.

Utili gli indici, compresi quelli in arabo.

V. Poggi S.J.

Byzantina

Nicephori Blemmidae, *Autobiographia sive curriculum vitae necnon Epistula universalior*, cuius editionem curavit Joseph A. Munitiz (= Corpus Christianorum. Series graeca, 13), Brepols, Turnhout – Leuven 1984, pp. LV-157.

Nato a Constantinopoli nel 1197 e morto probabilmente ad Efeso nel 1272, Niceforo Blemmida è una delle figure bizantine del secolo XIII, di cui possediamo abbondanti notizie biografiche – anzi autobiografiche. Notizie preziose, sia per la sicurezza con cui ci permettono di ricostruire la sua vita di ragazzo, di studente di grammatica, retorica filosofia medicina e teologia, di giovane ecclesiastico e di monaco colto e letterariamente fecondo; sia per la ricchezza di particolari concreti che ci offrono sulla vita privata e pubblica come pure sull'ambiente socio-culturale dell'Impero bizantino, uscito decapitato e frantumato dalla quarta crociata (1204), ma poi faticosamente proteso alla propria ricostituzione con la riconquista della Capitale (1261) sotto la guida abilissima di Michele VIII Paleologo.

Tali notizie possono spigolarsi nelle varie opere edite ed inedite (cfr. PG, t. 142; Krumbacher, *Geschichte der Byz. Lit.*, II. Aufl., pp. 93s, 445ss) del Blemmida; ma soprattutto nei suoi scritti autobiografici, i più importanti dei quali vennero editi per la prima volta da Andronico C. Demetracopulo (Leipzig 1866) e, soprattutto, da August Heisenberg (Leipzig 1896). (Di quest'ultimo Bizantinista, successore del Krumbacher sulla cattedra di München, morto 61enne nel 1930, non sarà per molti lettori superfluo ricordare che fu il padre di Werner Heisenberg, premio Nobel per la fisica e uno dei massimi cultori teorici e sperimentali della fisica nucleare, scomparso pochi anni or sono).

In questo volume il P. Munitiz s'è proposto di offrire un'edizione scientificamente aggiornata dell'autobiografia del Blemmida (pp. 3-83), a cui ha aggiunto in appendice una lettera, relativamente breve ma importante (pp. 91-94), edita per la prima volta da Leone Allacci nel 1648 e poi riprodotta in PG 142, coll. 605-609.

A dare una scorsa alla lunga introduzione (pp. XI-LV; cfr. pp. 83-89), alle pagine citate dei due testi e agli accuratissimi e ricchi indici dei nomi, dei vocaboli, dei testi scritturistici e delle fonti (pp. 95-156), si prova subito l'impressione di un impegno scientifico quanto mai vigile, vigoroso ed esauriente. I soliti problemi di trasmissione e critica del testo sono posti e risolti con tutta la chiarezza possibile, partendo dalle questioni paleografiche e codicologiche più minute imposte dai 7 mss. testimoni dell'*Autobiographia* e dai 2

dell'*Epistula universalior*. Non è necessario aver diretta esperienza di edizioni critiche per intuire facilmente le gravi e diuturne fatiche di ricerca e di riflessione a cui il P. Munitiz s'è sobbarcato, come pure gli sforzi di sensibilità linguistica e stilistica a cui s'è sottoposto.

Il frutto più vistoso di tali fatiche e sforzi è la ricostruzione integrale, limpidamente ordinata e criticamente rigorosa di due testi del secolo XIII, tutt'altro che facili, dal punto di vista linguistico e stilistico, soprattutto se si è consci, come il P. Munitiz delle insidie frapposte da certa tradizione classicista, che spesso ha indotto più a svisare che a ricostruire fedelmente i testi bizantini.

In ogni caso, valeva la spesa dedicare tante fatiche e tanta acribia ai due scritti del Blemmida. Essi costituiranno una fonte preziosa per storici e letterati. Ma non soltanto per loro. Tante espressioni e pagine del Blemmida sollecitano più che mai l'attenzione, ad esempio, dei teologi.

Tutto ciò, naturalmente, nella supposizione che, ancor oggi, si nutra la non meno arcaica che ingenua pretesa di accostare un testo greco non ignorando... la lingua greca.

C. CAPIZZI S. J.

NIKEPHOROS BLEMMYDES, *A Partial Account*, Introduction, translation and notes by Joseph A. MUNITIZ Spicilegium Sacrum Lovaniense, Et. et Docum. fasc. 48), Leuven 1988, pp. XVI-154, con cartina geografica dell'Asia Minore.

«Les *Autobiographies* de Blemmydès sont parmi les documents humaines les plus intéressants de Byzance tardive», diceva giustamente I. Ševčenko introducendo i suoi seminari sulla storia letteraria di Bisanzio (*La Civiltà Bizantina dal XII al XV secolo. Aspetti e Problemi* [Roma, 1982] 122). Non è dunque da prendersi primariamente come narrazione storica in senso stretto questo *Partial Account* su di sé, ma come una autodifesa in cui gli eventi storici sono narrati da Blemmydes solo in quanto parte di questo disegno. Siccome il greco di Blemmydes è alquanto complicato e resta difficile il districarne le allusioni, questo ulteriore lavoro di J. A. Munitiz merita lodevole riconoscenza. Munitiz aveva già in passato pubblicato il testo greco dell'Autobiografia (*Autobiographia sive curriculum vitae necnon Epistula Universalior, CCSG* 13 [Turnhout-Leuven, 1984]), e questo nuovo libro ha il merito non solo di alcune *emendationes* (p. 143-4) da aggiungere all'edizione del 1984 —, ma di una buona traduzione inglese e di un commento che la rende più perspicua. Nella introduzione (pp. 1-42) si hanno tre sezioni: 1) il tessuto narrativo autobiografico viene messo in relazione alle altre opere del Blemmydes; 2) la presentazione dei dati cronologici — qualche volta di carattere puramente ipotetico — ciò permette al lettore di situare meglio il testo; 3) il ritratto di Blemmydes, uomo certamente emblematico, ricco di reminiscenze e nevrosi che iconizzano, per certi versi, i problemi ideologici della Bisanzio del XIII secolo. Come nell'edizione greca, così in questa opera

Munitiz fa seguire la *Epistula Universalior* («Open Letter»), scritta da Blemmydes per difendere la condotta tenuta con la «Marchesina» (cf. *Jahr. Öster. Byzantinistik* 32 [1982] *Akten* II/2, 530). Due Indici, uno scritturistico ed uno generale chiudono questo piccolo volume che va certamente a complementare l'edizione greca dell'*Autobiographia*, presentandoci così un ritratto più completo della singolare personalità del Blemmydes.

V. RUGGIERI S.J.

Βυζάντιον — Byzance — Byzantium. Tribute to Andreas N. Stratos. Edited by Nia A. STRATOS, vol. I: *History — Art and Archeology*: vol. II: *Theology and Philology*, published privately by Nia A. Stratos, Athens 1986, pp. 275 + 797.

These two luxuriosly produced volumes are at once a work of scholarship and a tribute of love, edited and published by Nia A. STRATOS in honor of her husband, the late Greek statesman and Byzantinist Andreas N. Stratos (17.VII.1905-30.VIII.1981). By any standards, A. S. was a remarkable man, larger than life in the astonishing scope of his multiple and remarkable achievements: attorney, Deputy of Parliament, Government Minister, Governor General of Northern Greece, Delegate to the United Nations, Byzantinist and scholar, as well as recipient of numerous honors and awards — though surely none more gratifying than this tribute of a loving widow and of his peers.

The list of 45 contributors contains numerous well-known names that belong in anyone's "Who's Who" of modern Byzantine studies, though the scales tilt toward Greece and Western Europe, with sparse representation from elsewhere: H. AHRWEILER, F. BARISIĆ, J. BARKER, H. BARTIKIAN, H.-G. BECK, K. BONIS, A. A. M. BRYER, A. CAPRILE, † P. CHARANIS, M. CHATZIDAKIS, A. CHRISTOPHILOPOULOU, E. CHRYSOS, N. DRANDAKIS, † I. DUJČEV, E. FOLLIERI, A. GARZYA, J. GOUILLARD, A. GUILLOU, W. HÖRANDNER, H. HUNGER, J. IRMSCHER, J. KARAYANNOPULOS, J. KODER, A. LAIOU, B. LAVAGNINI, P. LEMERLE, CH. MALTEZOU, C. MANGO, M. MANOUSSACAS, A. MARKOPOULOS, H. MIHĂESCU, C. MORRISSON, D. OBOLENSKY, A. PHILIPPIDIS-BRAAT, S. RUNCIMAN, † G. SCHIRÒ, A. SCHARF, N. TOMADAKIS, C. TSATSOS, Z. V. UDALCOVA, A. VACALOPOULOS, P. VOCOTOPOULOS, G. WIRTH, D. A. ZAKYTHINOS, P. ZEPOS.

Among the generally excellent studies in this anthology, I was drawn, in vol. I, especially to those of C. MORRISSON, an excellent demonstration of the growing importance of Byzantine numismatics, a science that has come into its own especially with the work of Ph. Grierson, N. Oikonomides, and others; of D. A. ZAKYNTHOS on the *théorie romaine* in Late Byzantine political ideology; and of A. LAIOU, *The Festival of "Agathe": Comments on the Life of Constantinopolitan Women.* Studies like Prof. LAIOU's are not only interesting social history. They are also a needed corrective to the work of his-

torians of Byzantine liturgy like the reviewer. Byzantine euchologies and literature are full of off-beat festivals, blessings, and other akolouthiai consistently ignored by liturgiologists because of a theological bias in favor of mainline services such as eucharist, baptism, vespers, orthros, and the "Great Feasts".

In vol. II, the same, *mutatis mutandis*, applies to H.-G. BECK's *Orthodoxie u. Alltag*, a study of the underside of Byzantine everyday life in the eyes of the Church — "rituelle Orthodoxie" over against formal, official belief — as mirrored in canonical legislation: in short, what was actually going on in the life of A. Kazhdan's *homo byzantinus* as gleaned from the canons prohibiting it: gambling, races and games, theatre and circus, superstition, magic, astrology, a penchant for the aberrant and monstrous, minor niceties like perceived excesses in male hairstyling, and, *inter alia erotica*, such piquant details as monks cavorting with distaff in the baths.

Also of special interest to the liturgist, as one would expect from the Roman Sapienza school that has contributed so vastly to our knowledge of Byzantine hymnography and liturgico-hagiographical material (menologia, synaxaria, canons, etc.), are the studies of E. FOLLIERI and the late G. SCHIRÒ. A. PHILIPPIDIS-BRAAT's edition of a minor Greek sanctoral proper (akolouthia) shows how *locally* focussed much of Byzantine Orthodox liturgical practice actually remained, in spite of the tendency to lump it all under the general rubric "Byzantine Rite" without always taking sufficient account of the almost infinite variety that general category covers.

A. SCHARF's long study of the historical complexities of the prelenten *Arajawor* fast of the Armenian tradition serves to remind one of Byzantine Orthodoxy's religious imperialism and ritual intolerance. Byzantines who at a later date will complain bitterly (and rightly so) of what they suffered from the Latins, conveniently forgot what they had visited upon religious minorities within the empire, especially the Armenians and the Copts, at every opportunity in an earlier period when they held the upper hand. SCHARF's essay also reveals once again the many yet-unresolved questions concerning the duration of Lent, especially in Jerusalem and Rome, in which context the famous text of EGERIA's *Diary* (27.1) remains a *pierre d'achoppement* in spite of facile attempts to explain it away.

In addition to these studies of special interest for the liturgy, not to be missed in vol. II is C. MANGO, *The Breviarium of the Patriarch Nicephorus*, on the important if sometimes overrated historical source for 7-8th c. Byzantium, the *Historia syntomos*. Cyril MANGO, superb master of Byzantine literature and cultural history, puts this source in context — and hence in its place — with his customary acuity and wit.

In addition to the studies in these volumes — and my selective comments on a few that struck me in particular reflect my interests rather than any slight on the others — welcome, too, are the brief biographies with accompanying protographs of the various contributors. If many of them are internationally renowned scholars whose mature work is known to all of us, we are not always so well-informed on their origins, education, and early careers.

No Byzantine library should be without this valuable anthology, which

provides a balanced diet for the most varied readers, and does honor to its authors and editor, as well as to Andreas N. Stratos, ὃν ἀνάπαυσον, Κύριε, ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου.

R. TAFT, S. J.

Clive FOSS and David WINFIELD, *Byzantine Fortifications. An Introduction* (Univ. of South Africa, Pretoria, 1986), pp. XXVII-202 con 241 illustrazioni.

Lo studio delle fortificazioni bizantine, quando fortificazione viene ad indicare un complesso eterogeneo di elementi strutturali (mura di cinta, torri, bastioni, ed anche rocca o castello) ha presentato e presenta tuttora notevoli difficoltà, soprattutto volendone fare uno studio sistematico. Le stesse mura di Costantinopoli e Nicea, oggetto, anni or sono, di analisi, presentano tuttora molti aspetti problematici, per una più sicura loro identificazione.

Il libro di Foss e Winfield è un punto di partenza – tale il senso della parola *introduction* – per uno studio più analitico e, al tempo stesso, più oggettivo sulla natura, funzionalità e possibilità di datazione delle fortificazioni bizantine. Gli autori sono ben consci di aver dovuto lavorare molto su un *medium* analogico, il *princeps* da trovarsi a Costantinopoli e Nicea, per allargare lo sguardo sulle province dell'Impero, qui limitato alla moderna Turchia. Essi sono al tempo stesso consci di dover lasciare ad una futura ricerca risposte a: a) il tipo di muratura senza mattoni e blocchi squadrati; b) l'inserimento delle fortificazioni in uno studio più sistematico degli altri monumenti in loco.

L'opera, benché appaia sotto un unico titolo, presenta due approcci e, a volte, contenuti differenti. La prima parte, opera di D. Winfield, è una introduzione al tema della fortificazione lungo una linea evolutiva dal tempo romano a quello bizantino su una scala geografica più vasta della sola Asia Minore. La peculiarità di questo tratteggio è il riferimento all'Occidente. I motivi costruttivi e funzionali del mondo occidentale sono inseriti nel discorso bizantino, ciò dovuto anche alla presenza di numerose fortezze «latine» nell'Impero, così da fare risaltare più singolarmente l'evoluzione storica della fortificazione bizantina. La seconda e terza parte è di C. Foss che presenta, anzitutto, in una dettagliata analisi le mura di terra della capitale e poi di Nicea per scendere poi, nella terza parte, ad illustrare vari casi – esemplare quello di Ankara – di fortificazioni in Asia Minore. Tutte le tre parti sono corredate da un notevole numero di foto e planimetrie. Fruttuosa è la pazienza e l'acribia praticata da Foss nella discussione sulle mura delle due capitali. Dalla documentazione epigrafica e storica relativa a sezioni di muri – istruttiva è la presentazione che ambo gli autori danno delle tecniche difensive relative a determinati segmenti di muri e torrioni – Foss allarga il discorso a una datazione di sezioni di muri non datati da Schneider e colleghi. Questa parte, la seconda, è la più tecnica e minuziosa, e richiede un lettore sempre attento per interpretare le innumerevoli sigle [T e W per torri e segmenti di

muri; A-J per i vari tipi di murature e malta] che frazionano la lettura. Nella discussione sui muri a bande di pietra e mattoni, ci si aspetterebbe, nella sezione dedicata alla malta, anche la dimensione della malta fra i mattoni. Fra l'anno 740 e 842 (pp. 53-55) a Costantinopoli si manifesta una variazione nell'altezza dello strato di malta; sfortunatamente non si dà nessun ragguaglio dopo l'iniziale 2-3 cm del 740. Una lacuna è da rilevare nella trattazione sulla «cittadella», nella prima parte (pp. 8-9). Infatti, fonti bizantine ci hanno lasciato il termine ὀχύρωμα (Foss lo cita a p. 142, nota 52) espresso non solo in forma letteraria [*Strategikon*, X, 1, che richiama Teofilatto Simocatta, *Hist.* I, 12 (ed. Bonn); Procopio, *De Aedif.* II, IV, 10 (sottostante come funzione logistica in II, I, 23), in senso generale di difesa in III, II, 14; ancora come fortilizilio in III, V, 1-5; nei Miracoli di S. Teodoro di Euchaita (in H. Delehaye, *Les Légendes grecques des Saints Militaires*, Paris 1909) pp. 197,28 e 199,24].

Resta questo un libro di riferimento costante per coloro che intraprendono lo studio delle fortificazioni dell'impero bizantino; si spera che lo studio della fortificazione, che qui ha avuto un inizio analitico, possa trovare un seguito nella ricerca futura.

V. Ruggieri S. J.

ΑΛΕΞΗ Γ. Κ. ΣΑΒΒΙΔΗ, *ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΤΑΣΙΑΣΤΙΚΑ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΙΣΤΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ ΣΤΑ ΔΩΔΕΚΑΝΗΣΑ ΚΑΙ ΣΤΗ ΜΙΚΡΑ ΑΣΙΑ 1189-c.1240 μ.Χ. Συμβολὴ στὴ Μελέτη τῆς Υστεροβυζαντινῆς Προσωπογραφίας καὶ Τοπογραφίας τὴν εποχὴ τῶν Αγγέλων, τῶν Λασκαριδῶν τῆς Νίκαιας καὶ τῶν Μεγαλοκομνηνῶν τοῦ Πόντου.* Διδακτορικὴ διατριβὴ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 1985/1986. ΑΘΗΝΑ, Εκδόσεις ΔΟΜΟΣ 1987, σ. 380.

Alexis G. C. Savvides, *Byzantine Rebellious and Autonomy Movements in the Dodecanese and Asia Minor, A.D. 1189-c.1240. A Contribution to thě Study of Late Byzantine Prosopography and Topography under the Angeli, the Lascarids of Nicaea and the Grand Comneni of the Pontus.* University of Thessalonica 1985/86, doctoral thesis. Athens, Domos 1987, pp. 380.

The scope of this thesis is to examine uprisings in Byzantium from 1189 to about 1240. Depending on whether the insurgents aimed only at securing independence for areas under their control or to overthrow the central government, these phenomena are described as autonomy movements or rebellions respectively (pp. 17-21). This the work proposes to do on the basis of available historical sources in the light of the results of older and more recent scholarship. In some instances this meant re-locating the uprisings historically (p. 13). To the work are prefixed extensive bibliographical aids, divided according to primary sources (pp. 31-43) and secondary literature (pp. 44-67). For the following 23 pages (pp. 69-92) the author comments on his sources, even if he restricts himself to those which are contemporary or posterior to

the period under consideration (p. 69). They include such non-Greek sources like the Arabic historiographers Ibn al-Athir (81f) and Ibn Bibi (82-83). After a lengthy introduction (pp. 99-169) there follow the two main parts. The first, entitled "Centre and Periphery. The Revolts of the Period 1189-1204 (1225)"; the second, entitled "Byzantium in the Diaspora: Autonomous Strivings of the Period 1204-ca. 1240". Tables of secular and ecclesiastical leaders from 1185-1261 as well as maps of Asia Minor and the Dodecanese enhance the clarity of the author's presentation.

Although the author does not focus on the fateful events of 1204, this date provides the axis for the whole work, as evidenced by the two major parts. How much the trauma is still alive may be gathered from references to the establishment of a Latin empire as Catholicism's "Great Betrayal" of Orthodoxy (p. 100). The thesis sheds a significant light on the accompanying events. Matters in Byzantium started taking a turn for the worse after the death of Emperor Basil II Bulgarochtonos in 1025 (p. 101). By 1071 Bari in Italy had fallen to the West and most of Asia Minor had passed into the hands of the Seljuk Turks, thus creating a vacuum (p. 117). But the worst blows came from within the Byzantine empire itself, whose precarious condition rebels and insurgents were quick to exploit. Theodore Mancaphas, for example, did not hesitate to ask the Turks for support against the Christian emperor (p. 175) — and the sultan did not hesitate to betray him to the emperor later on (p. 179). We see also Nicaea cast into a new role as the capital of the Byzantine empire in exile: it appears that it was from this point on that the term "hellenism" shed progressively its former identification with idolatry (p. 132). Most of all, the author illustrates through the examples he accumulates that uprisings were a common occurrence in a state like Byzantium where so many peoples lived together. Although the Byzantine rulers managed to suppress these revolts they helped weaken the state with regard to threats from the outside (p. 101). And so, unlike former times, when the threat came from external forces, Byzantium in 1204 was unable to proffer resistance (p. 123). In the anarchy and the scramble for power after the capture of Constantinople it became even more tempting to mutiny, especially where money could support a pretender's claim (pp. 301, 307), sometimes in connivance with the Venetian masters (pp. 316-317).

Perhaps the author could have tried to situate his own way of doing history by reflecting on his understanding of it and on his own method. He could then have asked whether the rebellious and autonomous tendencies were an isolated phenomenon or rather form part of a greater whole. This in turn could shed some light on theological and cultural factions within Byzantium itself and its repercussions on unionist and anti-unionist parties, which were to culminate in the controversies concerning Lyons II (1274).

E. G. Farrugia S.J.

John Philip THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire* (Dumbarton Oaks Studies XXIV), Washington D.C., 1987, pp. XIV-308.

Questo libro resterà di capitale importanza e di necessario riferimento per il futuro studio sulle istituzioni ecclesiastiche private bizantine. Le pagine del Thomas analizzano il diritto di proprietà, con tutto ciò che esso ha implicato nella lunga storia di Bisanzio, su istituzioni ecclesiastiche, siano esse chiese o monasteri o, come spesso accadeva in quei giorni, opere di carattere filantropico quali ospedali, case per anziani, orfanotrofi. Queste opere venivano fondate da persone singole, in gran parte da laici, i quali conservavano il diritto di amministrarle, liberi cioè dall'ingerenza statale o episcopale (=gerarchica). In passato i lavori di J. von Zhishan (*Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche* [Vienna, 1888]) e quello più recente di A. Steinwenter («Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri», nella *Zeitsch. der Savigny-Stift. für Rechtsgeschichte, Kan. Abteil.* 19 [1930] 1-50) avevano affrontato il Problema della «fondazione ecclesiastica privata»; von Zhishan, tuttavia, non disponeva al tempo dei papiri, mentre Steinwenter intravide la giusta metodologia per asserire non solo il «diritto del fondatore», ma anche la presenza delle fondazione private già da vecchia data. Dal punto di arrivo di questi due autori, J. Ph. Thomas parte per rilevare dalla tarda romanità fino alla caduta dell'Impero lo sviluppo legale e fattivo di questo diritto nella fondazione e amministrazione di una istituzione religiosa. Vero è che il Thomas si è avvalso delle felici analisi di E. Herman, pubblicate soprattutto in questa rivista, ma è d'uopo riconoscere all'autore una notevole competenza su tutto l'arco cronologico dell'Impero. Diviso in nove capitoli e chiuso da un utile glossario per la comprensione dei termini tecnici, questo libro si dispiega dal periodo tardo antico fino alle ultime norme emesse dal patriarca Matteo I (1397-1410). Due sono i periodi storici più ricchi di provocazione investigativa: il primo nel V-VI sec. con la estesa legislazione giustinianea da una parte e la evidenza egiziana lasciataci dai papiri (quest'ultima presentata nel libro con minuzia precisa); il secondo è il tempo del caristicariato, così carico di conseguenze per la chiesa bizantina. Si resta sconcertati dalla prassi egiziana a riguardo delle istituzioni private; i papiri di Oxyrynco e Afrodito creano un'immagine vivida di un tipo di conduzione che la ricerca storica deve ancora ben situare in raffronto soprattutto all'andamento legale e pratico vigente a Costantinopoli ed Asia minore. L'autore ha innanzitutto esposto le prassi di amministrazione – questo è da ascrivere a suo merito – lasciandosi poco spazio per i raffronti storici che potrebbero eventualmente spiegare le diversità nell'Impero. L'analisi della «private ownership» è tutta costruita sulle fonti, e ciò rende il libro ancora più necessario per chi volesse approfondire determinati aspetti dell'annoso problema della fondazione ecclesiastica privata e sua relazione critica verso lo stato ed il corpo gerarchico della Chiesa.

Conviene, alla fine, segnalare alcune precisazioni che meglio potrebbero aiutare la lettura.

A pag. 112, la nota 5 deve essere corretta. La chiesa era una basilica

episcopale a tre navate (Th. Wiegand, in *Abh. der kö. Ak. der Wissen., phil.-hist. Classe* 1911, 34-5 da cui Grégoire [*Récueil des inscriptions*, n. 225] trasse l'iscrizione che fu riedita e localizzata ancora erroneamente da Halkin [in *AB.* 71, 1953, pag. 83]), anche se chiamata nell'iscrizione εὐκτήριον, e si trova a Mileto (W. Müller-Wiener, in *Istan. Mitt.* 23-24 [1973-4] 131-4; O. Feld. *ib.* 135-7). Grégoire, inoltre, era interrogativo sulla natura della fondazione (*Recueil* pag. 72); non si tratta, infatti, di un monastero stauropegio, ma della chiesa episcopale della città medievale di Mileto (W. Müller-Wiener, in *Felix Ravenna* 125-6 [1984] 110-111).

Pag. 122, nota 48. La citazione dell'*Antirrheticus* di Niceforo (*PG* 100, 439D) non risponde a quanto si va dicendo. Teofane, inoltre, nella sua *Chronographia* (ed. de Boor, 443 spec. l. 1-7) visualizza gli eventi nella capitale, utilizzando una fraseologia (οἴκους κοινοὺς καθίστα: 443, 2) che richiama 489, 12 (κοινοῦσθαι); l'idea si allarga nel *Typikon* attribuito a Niceforo (ed. I. B. Pitra, *Iuris Eccl. Hist. et Mon.*, II [Roma, 1868] 330-1, n. 36 e n. 37) come κοινὸς οἶκος. Per la terminologia, Teofane probabilmente conosceva il titolo del can. 13 di Nicea II, che richiama Calcedonia, can. 6 e 24 ed il can. 49 del Trullano.

P. 123. Per le informazioni sulla vita di Teofane il Confessore, converrebbe usare l'edizione di V. Latyšev, in *Zap. Ross. Akad. Nauk. po ist. fil. ot.* XIII, 4 (S. Pietroburgo, 1918) 1-40, ove il lettore troverebbe (p. 17, 1-6) utile conoscere la prassi della vendita-compera di un terreno adiacente ad un monastero nell'unità fiscale del χώριον.

P. 182. Nella *Diataxis* di Attaliate (ed. Gautier, in *Rev. Ed. Byz.* 39 [1981] l. 526-7) la menzione che si fa della chiesa di S. Michele riguarda il suo essere stata una volta chiesa episcopale; dire che questa chiesa fosse «the bishop's own church (that is, an *episkopeion*)», mi sembra equivocare la parte per il tutto. Ἐπισκοπεῖον usualmente era una più complessa struttura: si veda D. I. Pallas, s.v. in *Real. zur Byz. Kunst*, II (Stuttgart, 1971) spec. 368-371, e Müller-Wiener in *Felix Ravenna, op. cit.* 104.

V. Ruggieri S. J.

Annabel Jane Wharton, *Art of Empire. Painting and Architecture of the Byzantine Periphery. A Comparative Study of Four Provinces*, The Pennsylvania State Univ. Press. Univ. Park and London, 1988, pp. XVI-198, una carta geografica e 97 illustrazioni.

La motivazione del libro, e la metodologia in esso applicata fanno di quest'opera una meritevole fatica. L'autrice, che ben conosce il contenuto culturale dei secoli XI e XII a Costantinopoli, e che ha avuto una lunga dimestichezza con la provincia cappadoce dell'Impero, intende manifestare il valore storico ed estetico dell'arte bizantina [art of Empire] attraverso una lineare, benché stringata, dialettica fra centro e periferia, fra Costantinopoli e Province. Spesso, in passato, si è descritta la periferia essenzialmente come un derivato della produzione artistica della capitale, senza cioè una propria signifi-

cante autonomia nel processo artistico. Porre questo aspetto, «il provinciale», in diretto raffronto con la capitale è il leit-motiv delle pagine del libro [comparative study]. Le province qui esaminate sono quattro: Cappadocia, Cipro, Macedonia e Sud Italia.

Nel primo capitolo sono esposti i dati storici e metodologici del libro. Le date, entro cui la ricerca si situa, corrono dall'anno 843 al 1204, dalla fine cioè del secondo iconoclasmo alla conquista latina della capitale (e monasticizzazione dell'ufficio liturgico cattedrale). Quanto all'arte, la scelta cade sull'arte religiosa e, in modo precipuo, sugli affreschi (rara la presenza del mosaico) e sull'architettura. Le tre premesse interpretative, che l'autrice propone al lettore (pp. 10-11), sono importanti: 1) una forma artistica non si depauperizza nella moltiplicazione creativa dei suoi modelli, bensì riceve da quest'ultimi, in continua evoluzione, una risposta formale anche se con mezzi tecnici differenziati; 2) il dato artistico è anche un prodotto dell'utente (o della comunità) e del committente; 3) qualsiasi forma d'arte ha una valenza ideologica che colora non solo l'oggetto d'arte, ma anche il modo d'espressione. Una caratteristica di questo libro, ancora, è l'accenno dato non solo alla storia dei territori esaminati, ma anche alla geografia degli stessi. Solo da poco la geografia (ed aggiungo, la geologia) del territorio è entrata formalmente nei dati costitutivi dell'opera d'arte, e, sebbene le introduzioni geografiche nel libro hanno poco spazio, il lettore si trova subito a diretto contatto col territorio, col materiale litico, con la paesaggistica, un insieme organico cioè che certamente influenzò la fase artistica. I capitoli 2-5 affrontano la ricca documentazione delle Province. Pienamente documentati con buone fotografie, i monumenti di queste singole regioni sono messi in rapporto fra loro e la capitale, lasciando chiare linee di lettura sia per una loro possibile derivazione dalla capitale, come anche per una loro singolare originalità. Certamente è la scoperta delle formule artistiche originali ad affascinare maggiormente. Il lettore di opere bizantine sa quanto potente sia stato l'influsso artistico della capitale nell'Impero e fuori di esso, ma singolari restano quelle «variazioni sul tema» riscontratesi in aree distanti dovute alla particolare situazione storica (Cipro, Macedonia, Sud Italia), o al tipo di congregazioni (Cappadocia, Sud, Italia); variazioni nei cicli figurativi, nella disposizione planimetrica della chiesa, variazione della pianta «a croce greca», e dell'uso dell'asse longitudinale basilicale (Macedonia, Sud Italia).

Una nota da recuperare nell'ambito della trattazione della materia è l'atteggiamento monastico. L'autrice menziona (pag. 4) il carattere «indipendente» dei monaci del Sud Italia. Ciò è vero, ma questo carattere, che la ripetitività dei canoni bizantini ha sempre condannato, era stato già vissuto nella Bitinia della fine VIII secolo da personaggi costantinopolitani (Niceforo di Medikion, Teofane il Confessore, Platone-Teodoro Studita, ed altri): qui certamente un ante tempus di dialettica artistica.

V. Ruggieri S. J.

John WORTLEY, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs (Sources d'Histoire Médiévale),* Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987, pp. 146.

I racconti edificanti creano, all'interno della produzione lettaria della Chiesa Orientale antica, una sezione rilevante. Queste *narrationes animae utiles,* che hanno avuto splendore e diffusione notevoli nei secoli V-VII, restano in voga anche nei secoli posteriori, conservando infatti natura e funzione del racconto. Chi è avvezzo al modello lettario delle *narrationes,* troverà in questo libro la stessa visione antica, ma inquadrata, tagliata direi, da elementi tipici della più pura cultura bizantina medioevale — la costantinopolitana per lo più —, dove la *narratio* si dispiega nelle strutture urbane, domestiche, in patterns letterari evidenziati da altri testi agiografici dello stesso periodo, oltre a spiegarsi naturalmente nell'economia cenobitica ed eremitica. È questa intuizione della continuità della forma letteraria della narratio che ha condotto J. Wortley ad includere nella presente raccolta anche due diversi testi: il racconto di Sergio, il *dêmotês* di Alessandria (*BHG* 1449i), ed il *De Canonica Nuda* (*BHG* 1449x), quest'ultimo inedito fino ad oggi.

L'interesse, tuttavia, di Wortley era, come lascia intendere il titolo stesso, di presentare essenzialmente tutto quel materiale che può attribuirsi a Paolo, vescovo di Monemvasia, e di farne l'edizione su basi critiche più solide. Di Paolo, attivo nel X secolo, si è già detto (vedi A. Kominis, in *Byzantion* 29-30 [1959-1960] 231-248, con nutrita lista di manoscritti contenenti i racconti attribuiti a Paolo e delle edizioni dei testi conosciuti); dei manoscritti conviene dire qualcosa. Il più antico manoscritto greco, quello che forma sostanzialmente il testo edito dei racconti 1-12 (eccezion fatta per i racconti 8-9 molto lacunosi) è il *Cod. Athon. Iviron 408,* fine XII-inizi XIII secolo. Un'opera miscellanea di ascetica e di scritti agiografici, l'*Iviron 408* presenta i primi 10 racconti quasi traducendoli dal *Cod. Paris. Arab. 276,* di circa due secoli più antico. Il *MS* arabo va a datarsi attorno alla dipartita di Paolo, ed aiuta a visualizzare meglio la collezione dei racconti. Ad eccezione del posto dei racconti 11-12 nell'*Iviron 408,* l'ordine di questo è identico a quello del *MS* arabo: la chiusa dossologica del decimo racconto lascia intendere strutturalmente la fine della raccolta originaria delle Narrationes nella tradizione dell'*Iviron.* La discontinuità dei racconti 11-14 in questi due manoscritti (l'arabo ha la coppia 13-14, il greco quella 11-12) costituisce un problema. J. Wortley evidenzia a questo punto un'altra «mano-mentalità». Ciò è vero, ma un aiuto per una maggiore comprensione di questa sezione si potrebbe avere analizzando, crediamo, i dati interni — non solo ideologici — dei singoli racconti.

J. Wortley ha tenuto conto nella compita stesura del testo greco — da segnalare la sua ottima traduzione francese — anche del *Cod. Athen. B.N. 513,* fine XIII-inizio XIV secolo e di altri codici più tardivi. La sua intenzione in questo volume è, comunque, di presentare un buon testo greco — risultato ottenuto — promettendoci fra poco un commento ai racconti. Certamente il commento terrà più presenti gli elementi interni (Per esempio: il n. 8 è legato ad un modello agiografico dell'Italia Meridionale; nel n. 5 è documen-

tato l'uso degli *emboloi* a Costantinopoli; nei nn. 4 e 9 c'è la prassi dell'oratorio privato [nel Peloponneso]; sintomatico l'uso del *loutron* domestico nel n. 4). Tutti elementi che permettono una maggiore intelligenza di questi testi che assumono pertanto interesse notevole, non solo per lo studioso del fenomeno monastico, ma anche per lo storico della vita quotidiana bizantina.

V. RUGGIERI S.J.

Canonica

Σωτηρίου Λ. Βαρναλίδου, Ὁ θεσμός τῆς χαριστικῆς (δωρεᾶς) τῶν Μοναστηρίων εἰς τούς Βυζαντινούς, ἐκδ. «Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν» (Βυζαντινά κείμενα καί μελέται 21), Θεσσαλονίκη 1985, σσ. 255.

Sotirios Varnalidis, L'istituto della concessione graziosa dei Monasteri (donazione) presso i Bizantini, Ed. Centro di Ricerche Bizantine, (Testi e Studi Bizantini, 21), Thessaloniki 1985, pp. 255.

Lo studio del prof. Varnalidis si situa nel campo della Storia del Patriarcato di Costantinopoli, del diritto ecclesiastico e della storia bizantina. L'istituzione della concessione graziosa (in donazione) oppure della libera disposizione in donazione dei monasteri presso i bizantini «consiste nella concessione, a certe condizioni, da parte della Chiesa o dello Stato dei monasteri poveri ed abbandonati o di altre istituzioni di beneficenza a dei cristiani economicamente benestanti, i quali assumevano la loro riparazione, conservazione e cura» (p. 9). Di questa istituzione giuridica bizantina si sono già occupati nel passato diversi studiosi, tra i quali, G. Mountzouris, H. Ahrweiler, P. Lemerle, J. Darrouzès, P. Gautier, M. Svoronos ed altri, come si può constatare dall'ampia bibliografia in merito riportata dall'autore; tuttavia, per la prima volta viene pubblicato uno studio sistematico ed analitico circa questa istituzione, alla luce di nuove ricerche e valutazione delle fonti.

Innanzittutto, l'a. situa l'origine dell'istituzione della concessione graziosa (in donazione) dopo l'iconoclastia e la restaurazione dell'Ortodossia (a. 843) e precisamente nell'anno della promulgazione della Novella dell'imperatore Niceforo Foca sui Monasteri, cioè nel 964, e fu in vigore soprattutto nei secoli XI e XII.

C'è stato un sviluppo progressivo nell'applicazione dell'istituzione. L'a. distingue tre forme di concessione in donazione di monasteri: l'originale, la più sviluppata, ambedue legittime, e la falsa e illegittima. La distinzione viene menzionata soprattutto presso Giovanni, Patriarca di Antiochia (seconda metà del XI sec.), il quale, trattando della suddetta istituzione, la critica e la considera grave danno per la Chiesa e i monasteri; perciò aveva proposto la sua soppressione, mentre altri ecclesiastici del suo tempo la considerano utile e vantaggiosa per la Chiesa. Ci sono stati indubbiamente degli abusi da parte degli opportunisti, i quali, invece di provvedere al decoroso sostentamento dei monasteri poveri ed abbandonati, ne hanno tirato dei grossi vantaggi propri. È proprio per questa ragione che l'imperatore Alessio I Comneno, per

salvaguardare l'istituzione e proteggerla da mercanti e sfruttatori, ha dato al Patriarca il diritto di vigilare sui monasteri e provvedere alla loro riparazione e conservazione. Tuttavia, l'a. sostiene che malgrado le accuse e critiche contro di essa, tale istituzione non è stata abolita; ci sono stati, certo dei χαριστικάριοι (nome attribuito a coloro cui venivano concessi in donazione i monasteri) indegni, ma in genere tali donazioni hanno giovato alla Chiesa, in quanto molti di questi monasteri hanno potuto in questo modo conservarsi a cura di cristiani ricchi, anche protetti da varie invasioni ed usurpazioni. Comunque, i fondatori di monasteri includevano nell'atto di fondazione (τυπικὰ) la clausola che il monastero dovrà restare libero ed esente da ogni concessione in donazione ad un χαριστικάριον.

La terza forma di questa istituzione, cioè la «pseudo-concessione» (in donazione) è stata dannosa per i monasteri, anche per il fatto che i diritti e privilegi attribuiti ai suddetti «protettori» dei monasteri, hanno spesso sconvolto il loro funzionamento, intervenendo nella vita interna dei monasteri, ciò che non era di loro competenza.

Un altro punto nettamente chiarito nel libro è la distinzione tra concessione (in donazione) e feudalismo. L'a. afferma chiaramente che non c'è nessuna relazione tra queste due realtà, poiché l'origine, lo scopo e i principi che reggono l'istituzione bizantina della concessione dei monasteri a dei cristiani ricchi per conservarli e proteggerli, non coincidono con i principi del feudalismo, come fu in vigore presso i Franchi. Quanto all'istituzione dell'assistenza sociale, opera assistenziale (Πρόνοια), l'a. descrive le somiglianze e le differenze con la concessione dei monasteri (in donazione).

La Chiesa di Costantinopoli si è occupata in modo particolare dell'istituzione della concessione graziosa (in donazione), mentre l'ultimo imperatore che se ne sia occupato fu Alessio I Comneno. Infatti, l'a. tiene conto di tutti i documenti dei Patriarchi ecumenici, che direttamente o indirettamente trattano di tale istituzione.

Il libro del prof. Varnalidis comprende una Prefazione, tre Parti (la prima comprende quattro capitoli, la seconda otto capitoli e la terza tre capitoli), e le conclusioni. Un lungo capitolo è consacrato alla bibliografia (pp. 15-32). Le note sono molte ed estese, utili per completare lo studio. Il metodo seguito nella ricerca è severamente scientifico; si tratta di uno studio critico del ricco materiale a disposizione dell'autore, con la presentazione di una terminologia spesso nuova e un'interpretazione che si distanzia da quella finora data, completando le richerche già fatte.

Lo studio presenta anche un interesse di attualità, specie in Grecia, dove ultimamente si è notata una seria tensione nei rapporti tra Chiesa ortodossa e Stato proprio circa i beni ecclesiastici, soprattutto dei monasteri.

Il grosso volume del prof. Varnalidis, pubblicato dal «Centro di Ricerche Bizantine» (Testi e Studi Bizantini, 21) costituisce un valido contributo scientifico nel campo del diritto ecclesiastico e in modo più generico della Storia Ecclesiastica Bizantina.

Dimitri SALACHAS

Encyclopaedica

Dmytro BLAŽEJOWSKYJ, *Schematism of the Ukrainian Catholic Church. A Survey of the Church in Diaspora*, commissioned by the Synod of Ukrainian Catholic Bishops in commemoration of the Millennium of Christianity in Ukraine (Annals of the Order of St. Basil the Great = Analecta OSBM, Series II, Section I: Works, vol. 45), Rome 1988, pp. 1318.

This remarkable volume by a Ukrainian Catholic priest is most surely a work of extraordinary devotion to detail from every point of view. No one interested in Eastern Christianity will want to be without this reference work on the Ukrainian Catholic Church in the diaspora. Each section contains the historical background, statistics, personnel, and other useful information on every imaginable Ukrainian Catholic institution and organization. Covered in this goldmine of information and statistics are:

1. 1,175 parishes or other places of church ministry with their historical data, recent statistics, educational and other organizations and activities, including cemeteries and the priests buried in them.
2. The clergy with their birthplace and date; their studies; date, place and bishop of their ordination; date of religious profession where applicable; history of their ministry; exact ecclesiastical dignities and titles, with relevant sources and dates.
3. Eparchial (diocesan) divisions, administrative offices, organizations, pastoral districts and the localities they serve.
4. Religious orders and congregations of men and women, with charts of recent statistics, all present houses, and data for each.
5. Educational institutions: major and minor seminaries, colleges, secondary schools, with relative statistics and other data.
6. Other organizations, with historical data, lists of officers, branches, and membership statistics.
7. 20 pages of maps and diagrams showing the geographical location and borders of all eparchies, and delineating their growth as administrative units were divided and new eparchies were created from earlier, larger units.
8. 24 illustrations of major cathedrals and monasteries.

Of course the historical introductions reflect the Ukrainian Catholic viewpoint on disputed questions, and Ukrainian spelling is used for place names, so readers accustomed to speaking of the Union of Brest will be reading about the Synod of Berestja. But it is a free world, and Ukrainians have just as much right to do things their own way as anyone else. Their rejection of the imposition on their culture of German, Polish, or Russian toponyms and orthography, or interpretations of their history, is to be respected as long as it is not tendentious or unfair to the legitimate right of others to their history and its interpretation. But the author is no rigid orthographical purist, and personal names are spelled in Ukrainian, in the internationally

accepted transliteration system of the Parisian Slavic Institute, and as the name is customarily spelled in the Latin alphabet by the person involved in the country or countries where he or she lived and worked.

This volume will henceforth be an indispensable reference work for anyone interested in the history and life of this Church. Since it has been prepared on a Macintosh computer system, it can be easily revised, corrected, and updated.

R. TAFT, S. J.

Catholic Directory of Kerala 1986. Edited by George APPASSERY and Thomas J. ARUKALIL. Angamaly South (Kerala, India) 1986, pp. VIII-556.

Among the circa 25 million Christians in India the 7 million or so of the same faith in Kerala can legitimately hold the pride of place. This is due not only to their large number, but also to the fact that two-thirds of that number are Catholics, and that among these the majority is Oriental.

This is why this new directory prepared by a few members of the Syro-Malabar Vincentian Congregation deserves our attention and on the whole meets a long-felt need.

The work is divided into four parts, namely: The Catholic World, The Indian Catholics, The Catholic Church in Kerala, General Information. Each part has an uneven number of sections, which come to 64 in all. I only select a few samples from among these. The fifth section of Part I is entitled "The Western and Eastern Churches". It covers all Eastern Churches fairly well, though only those which are in communion with the See of Rome. One does not understand, however, why the authors inserted the adjective "western", since they say hardly anything substantial about the Churches in the west.

In the next section, which is entitled "Important Events in the History of the Church", no less than 41 pages are devoted to a list of dates in Christian history. Unfortunately quite a few of them are either inaccurate or not worth mentioning. Some examples will do. There is mentioned under A.D. 36 "large influx of Italians converted through the ministry of Apostle Peter at Caesarea". I fail to see how Acts 10, 48, which is quoted here, can in any way indicate a "large influx"... At c. A.D. 920 we read thus: "Burma. First Christians (Nestorian Bishopric at Pegu)". This claim is not only false and fantastic, but it was concocted in the last century, like so many other "bishoprics" in N. India, in order to satisfy claims for extending the jurisdiction of the Chaldaean patriarchate to Indian territory.

Parts II and III are, it seems to me, the most relevant in the directory, since they are entirely devoted to the Catholics in India and in Kerala. Thus we learn that there are in India 41 religious congregations of priests with 5,900 members, 21 of brothers with 2,962 members (this figure includes brothers of priestly congregations), 196 of sisters and 17 secular institutes, all together having 54,482 members. According to statistics given on pp. 500-

507 the Syro-Malabar Church, which is already well known for its large supply of vocations, has 3,010 priests (a figure that includes 969 religious), 1,185 diocesan seminarians, and no less than 27,651 sisters. This would mean that half of the Indian sisters belong to the Syro-Malabar Church.

Several well arranged indices enhance the usefulness of the directory. One hopes that henceforth it will be published at regular intervals.

E. R. Hambye S.J.

Dizionario degli Istituti di perfezione, diretto da Guerrino Pelliccia (1962-1968) e da Giancarlo Rocca (1969-0000) Vol. VIII: *Saba-Spirituali*, Roma, Edizioni Paoline 1988, pp. XXXIII-colonne 2040. Dedicato a Jean Gribomont († 22.3.1986).

Quando ci siamo riuniti per la prima volta, negli anni sessanta, ad Albano con il P. Guerrino Pelliccia, PSSP, per discutere sul futuro Dizionario dei Religiosi, così chiamato all'inizio, le idee non erano ancora del tutto chiare; si progettavano allora 3 volumi da pubblicarsi per un certo giubileo dell'Istituto dei Paolini. Poi, intanto il P. Pelliccia si è dimesso (1968), e gli è subentrato il P. Giancarlo Rocca, attuale direttore. L'opera, trasportata a Roma, cominciò a delinearsi su un piano più preciso. La necessità di presentare circa 4000 Istituti religiosi portò all'aumento dei volumi da 3 a 6; anche il titolo originale fu cambiato in quello attuale, più corrispondente alla nuova situazione, dopo il Vaticano II. Esso nelle sue caratteristiche è distinto, come dice P. Rocca, da opere simili, quali il vecchio Héliot: *Histoire des Ordres monastiques* (8 vol. Parigi, 1714-19), ma anche dall'Heimbucher: *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche* (2 vol., Paderborn 1896-97), sia per l'ampiezza delle «voci» che per l'aggiornamento della trattazione (cf. Diz., vol. I, p. XI). Intanto, dai 6 volumi progettati, si è arrivati ad 8, pubblicati rispettivamente, il I° nel 1974, il II° nel 1975, il III° nel 1976, il IV° nel 1977, il V° nel 1978, il VI° nel 1980, il VII° nel 1983 e l'VIII° nel 1988. Si prevede ancora un vol. di testo, il IX° e il X° di indici. Sarà un monumento degno dei suoi ideatori, il card. Arcadio Larraona CMF, allora sottosegretario della C. dei Religiosi e di D. Giacomo Alberione, fondatore della Pia Società S. Paolo, oggi ambedue defunti, i quali ne decisero la creazione in margine al primo Congresso mondiale degli Stati di perfezione, tenutosi a Roma nel 1950 (cf. ib. p. VII-VIII).

Il vol. VIII° dedicato alla memoria del collaboratore Jean Gribomont OSB, si presenta come una ricca miniera d'informazione e di studi, con tutte le sue «voci» comprese tra «*Saba* (San)» e gli «*Spirituali*», trattate in 2040 colonne (ampiezza usuale anche per gli altri 7 volumi). Precedono XXIV pp. con presentazione del Comitato di direzione, criteri metodologici, elenco dei Documenti pontifici citati, abbreviazioni e sigle bibliografiche e la lista dei collaboratori del volume stesso.

Questo volume ci fa conoscere, oltre ad alcuni santi come Saba, Sofronio, Scenuda, Simeone il Nuovo Teologo, Simeone Stilita, ecc., una serie di

abbazie rinomate, quali Saint Andrée les-Bruges, San Gallo, Saint-Denis, Saint-Germain-des Prés, San Paolo fuori le mura, Santa Giustina (Padova), Sant'Anselmo (Roma), San Vittore di Marsiglia, Scete, Sinai, Solesmes; ha poi trattazioni più generali, come sul monachesimo siro (Vööbus), sul monachesimo bulgaro (Dujčev), sul monachesimo slavo (Špidlík), e sugli Ordini e Congregazioni, come sull'Ordine di Malta, di S. Ormisda, dei Serviti, dei Silvestrini, sulla Congregazione dei Redentoristi, sulla Società Salesiana, sull'Opus Dei, ecc. Seguono gli articoli sulla soppressione attraverso i secoli di vari Istituti Religiosi, come dei Templari, dei Gesuiti, sia da parte ecclesiastica che civile (durante la rivoluzione francese, o dagli stati liberali, socialisti, comunisti, ecc.).

Vi si trovano pure altri temi generali, che si riferiscono agli Istituti religiosi, come il Sacerdozio, i Sacramenti, l'origine del culto del SS. Sacramento e il suo sviluppo, la santità il silenzio, le scuole e la scienza presso i Religiosi, la sequela e l'imitazione di Cristo, la secolarizzazione, la schiavitù, lo scisma d'Occidente, le Congregazioni Romane, specie quella dei religiosi, la Segnatura Apostolica nei confronti dei Religiosi, ecc. Infine c'è la menzione, quasi interminabile, di vari Istituti femminili di tutte le specie, che rientrano in questo volume, sia raggruppati con qualche variazione sotto lo stesso nome, come Istituti intitolati alla Sacra Famiglia (105), al Sacro Cuore (449), a San Giuseppe (172), a Santa Maria (30), a Santa Marta (15) ecc., sia con nomi differenti.

Percorrendo tutte le 2040 colonne del volume, e soffermandomi di preferenza su voci che più mi interessano, ho potuto apprezzarne il valore sia per la ricchezza delle informazioni sia per la obiettività e solidità della documentazione, e credo ciò valga anche per gli altri 7 volumi precedenti, che costituiranno ormai uno strumento non solo molto utile, ma necessario ed indispensabile, per tutti coloro, che si occupano della storia e della vita degli Istituti di perfezione, prima di tutto della Chiesa Cattolica, ma anche di quella Ortodossa e di altre Religioni. È quindi doveroso ringraziare il direttore P. Giancarlo Rocca e le «Edizioni Paoline» di questa opera eccellente, che ha costato molto lavoro e molti sacrifici anche finanziari, ma che merita ammirazione e apprezzamento.

J. Řezáč S. J.

Lexikon des Mittelalters, Vierter Band/Erste, Zweite, Dritte und Vierte Lieferungen, *Erzkanzler-Freie*, Artemis Verlag, München u. Zürich 1987-1988, cc. 1-896.

Sarebbe lungo soffermarsi su ciascuna delle voci che in queste quattro dispense, o «Lieferungen», del quarto volume, interessano l'Oriente Cristiano. A una prima lettura, ne abbiamo contate 233. Accenneremo soltano ad alcune. Ecco, per es., nella prima dispensa la voce *Eschatologie* la cui sezione B., redatta da G. Podskalsky, riguarda precisamente l'ambito dell'Oriente Cristiano. Poi, ecco *Euboia*, o Negroponte, per estensione la seconda isola dell'arcipelago greco. Ne tratta J. Koder. Per qualcuno sarà una sorpresa leggere, nella

seconda parte della voce *Eucharistie*, redatta da H. M. Biedermann, che l'Oriente Cristiano ne dica tanto poco!

Eugen IV, di J. Helmrath, è il papa del concilio di Firenze. Cosa sia una *Eulogie* spiega brevemente W. Dürig. L'importante voce *Eunomius/Eunomianismus* è a cura di M. Simonetti. Quella su *Eusebios von Kaisareia* è di K. S. Frank. *Euthimios Zigabenos*, massimo teologo sistematico bizantino del sec. XII, è trattato da E. Konstantinou. La voce *Eutyches* è di H. M. Biedermann. *Evagrios Pontikos* è a cura di K. S. Frank. Ricca la voce *Exarch, Exarchat* curata da J. Ferluga, che redige pure *Exkubiten*, voce militare bizantina. La terza sezione di *Exorzismus* è di H. M. Biedermann. H. Pietschmann segnala interessanti cause della *Expansion, europäische (13.-16. Jahrh.)*. J. Hahn è alquanto sobrio su *Expositio totius mundi et gentium*. Anche la voce *Eznik v. Kolb*, di J. Aßfalg, poteva essere più ampia. Buone le sezioni bizantino-slava, araba e ottomana di *Fabel,-dichtung*, rispettivamente di Ch. Hannick, D. Marzolph e A. Tietze. Altrettanto buona la sezione islamica di *Fachliteratur* a cura di H. H. Biesterfeld.

Nella seconda «Lieferung» la voce *Fahne* ha le sezioni dedicate agli ambiti arabo e ottomano, a cura di P. Jaeckel. Di *Fälschungen* a Bisanzio si occupa J. Irmscher e di quelle di Russia e mondo slavo, S. Kaschtanow e S. Ćirković. La voce *Familie* ha le sezioni che riguardano Bisanzio (A. Kazhdan), Europa orientale (S. Ćirković), Russia (E. Hösch), Giudaismo (M. Toch), Islam (K. Dilger) e impero ottomano (S. Farohqi). Per *Fano* S. Cosentino menziona lo stampatore ebreo G. Soncino, ma non la prima stampa in caratteri arabi, apparsa appunto a Fano nel 1514. L'art. di G. C. Anawati, *al-Fârâbî*, doveva esplicitare i nomi dei maestri cristiani di lui, Yuḥanna b. Ḥaylân e Abû Bišr Mattâ b. Yūnus. Le voci *al-Fargânî e al-Fârisî* sono di J. Samsó. Nella voce *Fasten,-zeiten, -dispensen*, E. Konstantinou pretende estenderne l'ambito all'Oriente Cristiano, ma si limita a Bisanzio, senza citare, per es., il *Digiuno di Ninive o di Giona*. *Faustus v. Byzanz* è trattato sobriamente da J. Aßfalg; *Fegfeuer* da L. Scheffczyk e B. Denecke; *Feodosij Pecerskij* da Ch. Hannick e *Feofan Grek* da L. Vones, che tratta pure di *Ferdinand v. Maillorca*, catalano in Grecia. Dei racconti *Fereg ba'd es-sidde* riferisce A. Tietze. L. Vones redige le voci *Fernandez de Cordoba* e *F. de Heredia*, con bibliografia sui Catalani in Oriente. Mentre D. Brisemeister tratta di *Fernandez de Palencia* e A. Garcia y Garcia redige la voce *Fernandez de Santalla*, cioè su colui che fece conoscere Marco Polo in Spagna. *Fernwaffen* di E. Harmuth poteva avere più spazio. L'art. *Ferrara-Florenz, Konzil v.* di J. L. van Dieten, è sintetico nelle sue 4 colonne, ma denso di informazioni e rinvii. *Feste* ha paragrafi su Bizanzio (A. Kazhdan), Giudaismo (H.-G. Mutius) e Islam, quest'ultimo limitato alle feste del sacrificio e della rottura del digiuno.

Feudalismus è suddiviso nelle sezioni su Bizanzio di Lj. Maksimovic, su Europa orientale di S. Ćirković e su Russia di L. Steindorff.

Della v. *Ficino, Marsilio* è autore P. R. Blum.

La terza «Lieferung» si apre con *Filioque*, di G. Podskalsky, art. denso e chiaro insieme. *Filofej* (Ch. Hannick) è il monaco che propone la teoria di Mosca «terza Roma». In *Finanzwesen,-verwaltung* sono comprese le sezioni su Bisanzio (P. Schreiner), Sudest europeo (S. Ćirković) Mitteleuropa or.

(I. Hlavâcek), Ungheria (E. Fügedi) e Impero ottom. (S. Farohqi). Su *Fioravanti, Aristotele*, M. Hellmann ignora il convegno su architetti italiani del Rinascimento in Russia, organizzato nel 1975 dall'università di Bologna e dall'Ist. per la Storia dell'Arte Lombarda, i cui atti sono stati pubblicati a Milano, nel 1976. Nella v. *Fisch,-fang,-handel* l'aspetto simbolico a Bisanzio è studiato da E. Kislinger. La «Summa de quaestionibus Armenorum» trova il suo posto nella v. *Fitz Ralph, Richard (Armacanus)*, di T. P. Dolan. *Flandern, Grafschaft* doveva dare altro spazio alle Crociate. La v. *Flavianos v. Konstantinopel* di K. S. Frank poteva essere più nutrita. *Fleisch, Fleischer* considera il Giudaismo, ma non l'Islam. Segnaliamo nella v. *Florilegien* le sezioni bizantina e slava di Ch. Hannick; la v. *Flotte*, ha le suddivisioni bizantina (H. Ahrweiler), arabo-islamica (A. Noth), di Francia (M. Mollat) e d'Italia (U. Tucci). *Folter* manca della sezione islamica (è tortura anche il taglio della mano al ladro). *Form/Materie* è trattata da R. P. Schmitz anche nella filosofia araba (islamica, cristiana o ebraica che sia).

La quarta «Lieferung» ha articoli di mole maggiore come *Frankreich*, con le suddivisioni: *Kirchengesch.* e *Geschichte der Juden im Fr.; Franziskaner*, con le suddivisioni riguardanti le missioni francescane in Asia e nel Meditterraneo orient. (G. Fedalto); *Franz v. Assisi* è redatto da K. Elm. Pure di largo respiro *è Frau*, suddiviso per argomenti: la donna nella teologia, nella filosofia, nel diritto e nella società; oltre che geograficamente: a Bisanzio (E. Laiou), nel sudest europeo (I. Nikolajevic), in Russia (E. Hösch) e nell'Islam (K. Dilger).

Soffermandoci dunque soltanto su voci riguardanti l'Oriente Cristiano, constatiamo i tesori che racchiude anche per noi questo strumento di lavoro. Ce ne auguriamo perciò il graduale completamento con gli stessi criteri e la stessa qualità.

V. Poggi S. J.

Historica

Alfons Becker, *Papst Urban II. (1088-1099).* Teil II: *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug.* (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Band 19, II.) Anton Hiersemann Verlag, Stuttgart 1988, pp. XLII + 457 + Carta geografica.

Era dunque uno spirito bellicoso Urbano II, il papa della prima Crociata? O piuttosto la sua ecclesiologia, la sua teologia della storia, i suoi consiglieri lo hanno spinto a prendere un'iniziativa così gravida di conseguenze per tutta la storia della Cristianità, sia d'Occidente che d'Oriente? In questo denso volume l'A. continua il suo studio approfondito della figura dello stesso papa Urbano II al quale ha già dedicato un primo volume apparso nel 1964. Con altri 24 anni dedicati a Urbano II e diversi altri scritti, oltre questi due, sullo stesso personaggio, il Becker è senz'altro meritevole di attenzione se propone una sua lettura dell'opera e della personalità del papa della prima Crociata.

Il libro è suddiviso in due parti. La prima tratta dei rapporti del Papa con Bisanzio, pur dopo la rottura del 1054. Tali rapporti sono determinati da un insieme di fattori e sono suggeriti da un certo numero di consiglieri. L'A. studia a questo proposito l'influsso di Montecassino, di Pietro d'Anagni, di Bruno di Segni, di Anselmo di Canterbury, del cardinale Deusdedit, della Chiesa dell'Italia Meridionale e del compromesso di Melfi. Giunge così a parlare della legazione inviata da Urbano II a Costantinopoli in luglio 1089, della risposta di Bisanzio e della reazione del papa. A parte le intromissioni dell'antipapa, i rapporti Papa-Bisanzio continuano, come provano il sinodo di Bari del 1098 e quello di Roma del 1099.

Questa prima parte si occupa inoltre, nell'Appendice, delle fonti greche, riportandone testualmente le principali, traducendole e commentandole.

La seconda parte è dedicata a un'altra componente essenziale della concezione di Urbano II, cioè il riscatto di terre mediterranee occupate da Musulmani. Infatti la *Reconquista* militare e la restaurazione ecclesiastica devono attuarsi in un vasto ambito comprendente tutto l'antico Oriente bizantino e quindi anche la Terra Santa. L'A. sottolinea la complessità del contesto nel quale si inseriscono le repubbliche marinare, i Normanni e numerosi personaggi che hanno esercitato il loro influsso, come Bernoldo di Costanza, Manigoldo di Lautenbach, Bonizzo di Sutri, il cardinale Deusdedit, Anselmo di Lucca e Matilde di Canossa. Le guerre interne fra Cristiani di Occidente, la stessa lotta delle investiture, la *Reconquista* e la Crociata fanno dunque parte di un medesimo ampio contesto che lo storico deve tenere presente in maniera globale, se vuole capire ciascuno dei singoli pezzi come la Crociata, di cui il mosaico totale è costituito.

L'A., che ci dà un lavoro basilare per la storia del Medio Evo, mantiene sempre questa visione globale, pur raggiungendo i dettagli attraverso la quantità di documenti e di studi consultati.

La sua opera, che si apre con breve *Vorwort* (pp. V-VI), Indice (pp. VII-VIII), bibliografia (pp. IX-XLII) e Einleitung (pp. 1-7), si chiude con repertorio documentario e cartina sui viaggi attraverso la Francia di Urbano II, riprendendo e completando il lavoro di R. Crozet del 1937.

V. Poggi S.J.

Documenti sul Maghreb dal XVII al XIX secolo. Archivio storico della Congregazione «de Propaganda Fide». «Scritture Riferite nei Congressi — Barbaria». A cura di Federico Cresti. Prefazione di Salvatore Bono. Università degli Studi-Dipartimento di Scienze Storiche, Perugia 1988, pp. 390.

Nell'ambito della ricerca promossa insieme da varie università italiane, «Fonti italiane per la storia dell'Africa», questo secondo volume della serie si occupa, come il primo, di fonti ecclesiastiche romane.

È un regesto di 23 volumi dell'Archivio di Propaganda Fide, tutti compresi sotto il titolo generico, familiare a chi frequenta quell'archivio di «Scrit-

ture riferite nei congressi», specificato dal sottotitolo «Barbaria», antica denominazione dell'Africa Settentrionale eccettuato l'Egitto, dalla voce etnica di Barbari o Berberi.

Nel regesto vengono descritti circa seimila documenti che hanno per rubrica il nome di regioni geografiche dell'Africa Settentrionale: Algeria, Marocco, Tripolitania e Tunisia. I documenti sono esattamente 5899, secondi i nostri calcoli, non trovandone in alcun posto enunciato il numero complessivo. Il periodo di tempo comprende i secoli XVII-XIX. Si tratta dell'epoca dell'impero ottomano e del grande timore del Turco da parte della Cristianità occidentale. È l'epoca dei corsari, musulmani e cristiani, della relativa cattura di ostaggi da riscattare a caro prezzo; degli inizi e dello sviluppo del colonialismo europeo e della presenza nell'Africa Settentrionale di missionari e missionarie di Ordini e Congregazioni religiose che assistono le comunità latine insediate nel territorio. I personaggi che ritornano più spesso nella descrizione sintetica del contenuto di questi documenti sono i prefetti apostolici, i religiosi che esercitano il loro apostolato, gli ostaggi o gli schiavi da riscattare, gli emiri musulmani che minacciano rappresaglie sui prigionieri cristiani qualora i prigionieri musulmani non vengano trattati con maggiore umanità, i consoli o gli ambasciatori europei che esercitano in Africa Settentrionale la loro attività diplomatica.

In genere i nomi di persona vengono sommariamente identificati nel regesto e negli indici analitici, salvo talvolta, come nel caso di Michelangelo Tamburini (doc. 102 del vol. IV) che a p. 109 non viene identificato con il XIV generale dei Gesuiti.

Non ci soffermiamo più a lungo, dato che l'Oriente Cristiano è qui meno direttamente interessato. Solo qualche raro documento, inserito erroneamente nei volumi «Barbaria», (come il regesto opportunamente segnala: I vol. nn. 18, 99, 417; II vol. nn. 9, 214; IV vol. nn. 15; vol. XI n. 628; vol. XXII n. 529) riguarda direttamente la nostra specialità.

Il volume costituisce comunque, con la sua descrizione contenutistica di tanti documenti d'archivio, un prezioso strumento di lavoro per la storia dell'Africa e un sussidio utilissimo per le ricerche in quella miniera che è l'archivio di Propaganda. Auguriamo altrettanto successo alla continuazione della felice intrapresa scientifica, «Fonti italiane per la storia dell'Africa».

V. Poggi S.J.

Michael McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge — Paris, Cambridge University Press — Editions La Maison des Sciences de l'Homme, 1986, pp. XVI-454.

Il tema di questo volume appartiene alla cosiddetta «storia delle idee» (corrispondente italiano del noto termine dotto tedesco *Ideengeschichte*). Il libro viene dunque ad inserirsi in uno dei filoni ormai tipici della storiografia moderna dedicata specialmente al mondo dell'Oriente antico, al mondo classico greco-romano e al mondo tardoantico, e medievale. Com'è noto, l'inte-

resse di tale filone scaturisce in parte dal fatto che esso presenta continuamente aperture anche verso la storia delle religioni. Per conseguenza, nonostante la sua relativa giovinezza, si tratta di uno dei filoni più coltivati anche nel settore della storia bizantina, come attestano ormai certe voci di lessici ed enciclopedie (*charisma, clementia principis, concordia, aeternitas, felicitas, fortuna principis, genius Augusti, maiestas, pax romana, providentia, philanthropia*, ecc.), e come rivelano in modo impressionante tante liste bibliografiche specifiche, reperibili in note pubblicazioni, ad esempio, di A. Alfoeldi, E. Beurlier, L. Bréhier, L. R. W. Ensslin, J. Gagé, Percy E. Schramm, F. Taeger, L. R. Taylor, S. Weinstock: tra le bibliografie più recenti sistematiche in materia, ricorderemo quella apparsa in H. HUNGER (Hg.), *Das Byzantinische Kaiserbild* (= Wege der Forschung, Bd. 341), Darmstadt 1975, pp. 415-446, e quella limitata agli anni 1955-1975 e riguardante principalmente il periodo del «principato romano», pubblicata da Peter Herz, in *Aufstieg der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, hrsg. von H. Temporini und W. Haase, XVI/2, Berlin — New York 1978, pp. 833-910.

Nato da una tesi di laurea preparata sotto la direzione del prof. Léopold Génicot e difesa nel 1979 all'Università di Lovanio, il libro del McCormick, grazie ad elaborazioni susseguenti, ha assunto le proporzioni di un vero trattato. Il motivo del «trionfo imperiale», collegato direttamente col concetto ideologico fondamentale della «vittoria eterna» di cui godeva l'Impero romano, è studiato in tutti i suoi risvolti istituzionali (militari, festivo-religiosi, sportivi...) e in tutte le sue espressioni letterarie, diplomatiche, archeologiche ed artistiche. L'arco cronologico percorso va da Costantino il Grande ai Carolingi; dunque abbraccia grosso modo i secoli IV-IX; cioè i secoli in cui avviene non solo la «svolta costantiniana» col conseguente trapianto del culto imperiale dal paganesimo nel cristianesimo, ma anche tutta l'elaborazione teologica con le trasformazioni (di sostanza, se non di forma) che accompagnano via via tale trapianto.

L'A., grazie alla sua vasta informazione di prima mano e alle riflessioni indotte dallo studio delle fonti secondarie, mostra la complessità del fenomeno «trionfo imperiale» come concetto e come tradizione ideologica nella vita pubblica e privata, sia entro i confini dell'Impero romano prima e dopo la divisione nella «Pars Orientis» e nella «Pars Occidentis», sia nei suoi riflessi sui popoli barbarici viventi fuori di quei confini, come pure su quelli che vennero ad insediarsi in Occidente fondandovi i ben noti regni «romano-barbarici». Una delle conquiste storiografiche moderne, confermata del resto ampiamente in questo volume, è proprio il fatto che, ad eccezione dei Vandali e, fino a un certo segno, dei Longobardi, i popoli fondatori di quei regni si ritennero eredi di Roma e spesso ne fecero propria, almeno in parte, anche l'ideologia politica, compresa la coppia concettuale di «trionfo/vittoria», che pretendeva di «fondare» la natura perenne od «eterna» del potere imperiale o reale.

Abbiamo detto che il libro del McCormick si presenta nelle vesti di un trattato vero e proprio. Ribadiamo tale giudizio non solo per la sua impostazione in nove capitoli molto ben articolati e suddivisi in paragrafi; non solo per l'esposizione limpida e serena, il cui testo è puntualmente documentato;

ma anche per la bibliografia, anche se essa, per quanto riguarda la letteratura moderna, sia volutamente limitata a cinquantuno titoli; e per il magnifico indice delle cose e dei nomi (pp. 419-452) che forse sarebbe stato utile integrare con un indice degli autori.

C. Capizzi S.J.

W. H. C. Frend, *Archeology and History in the Study of Early Christianity*, (Collected Studies Series, 282) Variorum Reprints, London 1988, pp. 318, illustr. 47, Index.

Sono 21 saggi dello stesso A. pubblicati in periodici o in Atti di congressi tra il 1956 e il 1987 e ora raccolti in questo volume, il terzo di Variorum ove siano riuniti scritti di W. Frend. Gli studi non si presentano nell'ordine cronologico in cui furono originariamente stampati.

Il I° è programmatico, sull'interdisciplinarietà di archeologia e patristica. Il II° è sul più antico testo latino che menzioni cristiani nelle isole britanniche. Il III° è su argenti siriaci simili a quelli del tesoro di Water Newton. Il IV° è su Chiesa e stato in epoca patristica. Il V° sul tipo giudaico del rapporto tra Cristianesimo e società prima di Costantino. Il VI° su propaganda anticristiana, preludio alle persecuzioni. Il VII° sul Montanismo. L'VIII°, il IX° e il X° su Agostino. L'XI° sul culto dei martiri nel Nordafrica. Il XII° sulla vita cristiana di un villaggio della Numidia. Il XIII° sul tramonto di Bisanzio nel Nordafrica. Il XIV° è recensione a Ch. Courtois, *Les Vandales en Afrique*. Il XV° tratta della Chiesa donatista. I saggi XVI°, XVII° e XVIII° sono dedicati all'anticalcedonismo e uno, il XVII°, considera la statura morale del patriarca anticalcedonese, Severo d'Antiochia. Gli ultimi tre saggi si occupano di Q'asr Ibrim, località nubiana dove Frend ha diretto, insieme a Plumley, fruttuose ricerche.

Quando l'A. constata nel I° saggio, il cui titolo, *Archaeology and Patristic Studies*, è simile a quello di tutto il volume, come abbiano arricchito la conoscenza e l'approfondimento dell'età patristica le scoperte archeologiche di Qumran, di Nag Ḥammadi, di Madinat Madi, di Dura Europos, di Faras e di Q'asr Ibrim, deducendone la necessità di una stretta collaborazione tra storico e archeologo (I, 19), non esprime convinzioni astratte ma rivive la propria esperienza personale, che si può parzialmente seguire anche in queste pagine. Come nel 1939, cioè ancora giovanissimo, W. Frend aveva fatto lavoro archeologico sul campo, sotto la direzione di André Berthier, scavando le rovine di una chiesa ai piedi dell'Aurés algerino (XV, 72) e gli scavi stessi avevano confluito in una tesi di Oxford che presentava il Donatismo come rivendicazione sociale, oltre che protesta religiosa (XV, 73), così, più di recente, lo storico affermato ritorna a fare archeologia a Q'asr Ibrim e tocca con mano l'autonomia del Cristianesimo di Nubia e la sua supravvivenza fino al secolo XV (XIX, 545). È un po', l'uovo di Colombo. La storia si basa sui documenti. E i documenti possono essere i rotoli di Qumran, che un pastore trova nella grotta dove ha inseguito la sua capra (I, 16), ma possono

essere anche trentuno lettere di Agostino fino allora ignote, svelanti aspetti dell'ultima parte della sua vita, scoperte da J. Divjak e da lui edite nel 1981 (IX, 497). A ciascuno il suo. Rispetto alla storia il ricercatore d'archivio non è meno meritevole dell'archeologo. La scoperta fatta da G. F. Gamurrini, presso una confraternita toscana, dell'unico manoscritto della *Peregrinatio Egeriae*, ha apportato alla storia non meno di molte scoperte propriamente archeologiche. Ma credo che anche Frend sia d'accordo su ciò. Troviamo pieni di interesse e stimolanti i suoi lavori e siamo contenti di averne a portata, con la formula *Variorum*, un numero sempre maggiore.

V. Poggi S. J.

Rudolf Solzbacher, *Mönche, Pilger und Sarazener. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel — Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft.* Altenberge, Telos-Verlag 1989, S. 444 mit 22 Seiten Karten, Abbildungen und Pläne.

Die vorliegende Arbeit wurde 1987 als Inauguraldissertation von der Universität Münster angenommen (S. 5). Sie behandelt die Entwicklung des Sinaitischen Christentums bis zur Zeit der islamischen Eroberungen. Der A. folgt dabei im großen und ganzen der chronologischen Entwicklung (S. 41). So wird, nach der Literatur (S. 14-32) und der Einleitung (S. 35-43) in einem ersten Kapitel die Region von Sinai historisch-geographisch beschrieben (S. 41-74), um die weitere Entwicklung besser verfolgen zu können. Im nächsten Kapitel wird erforscht, welche Wirkung die Ankunft des Christentums auf die Region dort gehabt hat (S. 75-120); wie sich das sinaitische Pilgerwesen ausgestaltet hat, wird im dritten Kapitel an der Sinaireise der Egeria (S. 122-143) und der vom Anonymus von Piacenza (S. 143-166) veranschaulicht. Das vierte Kapitel erzählt die Ausformung der politischen und kirchlichen Organisation vom vierten Jahrhundert bis zum Bau des Katharinenklosters nach, auf dessen Hintergrund die antichalkedonische Reaktion in Palästina und Sinai verständlicher wird (S. 167-199). Die hagiographische Literatur über die Lokalmärtyrer bildet das Thema des fünften Kapitels (S. 200-251). Das Schlußkapitel rundet ab mit der Beschreibung vom justinianischen Klosterbau bis zum Eindringen des Islams (S. 252-298). Am Ende gibt es noch zwei Anhänge (S. 389-411).

"Sarazenen" wird hier benutzt als Sammelbegriff für die einheimische Bevölkerung in den Quellen (S. 76), ein Begriff, der in islamischer Zeit geradezu Synonym der Byzantiner für "Muslime" wurde. Auf dem Hintergrund dieser oft vergessenen Größe erstellt sich erneut die Frage nach den Anfängen des Mönchtums selbst, eine Frage, die, wie Hieronymus berichtet, fast ebenso alt ist wie dieses selbst (S. 316). Von vornherein umschreibt der A. den Primat Ägyptens hinsichtlich der Entstehung des Mönchtums als einen, der die Vorherrschaft der Quellen betrifft. Umgekehrt vermag die Literatur selbst doch zuverlässige Auskunft zu geben: so sind Namen nicht bloß Nägel, wie R. Reitzenstein irrtümlich meinte, sondern die in den *Apophtegmata* erhaltenen Namen von Mönchen vermögen das tatsächlich vorhandene Lehrer-Schüler-Verhältnis richtig zu beleuchten (S. 90). Die Arbeit vermittelt obendrein

Indizien, um das Pilgermotiv besser ins Auge zu fassen; so, die Anziehungskraft heiliger Orte im Zeichen der nachkonstantinischen Ära im Fall von Egeria (S. 105, 121f) und die Logik der Wahl des Weges im dem vom Anonymus von Piacenza (S. 143). Auch die Motive für die Rom-Reise werden überzeugend als durch den Reiz der Apostelgräber motiviert dargelegt (S. 277).

Man kann manches bemängeln in dieser umfangreichen Arbeit. So ist die Bibliographie etwas einseitig; ich vermisse, z.B., sowohl S. Janeras Arbeit über Egeria, *Egeria: Pelegrinatge*, Barcelona 1986, wie auch die von A. Arce, *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)*, Madrid 1980. Außerdem wird auf mögliche Einflüsse christlicher Askese auf Elemente der islamischen Tradition nicht wirklich eingegangen. Ebensowenig werden Verbindungen aufgestellt zwischen der gerade auf der Sinaihalbinsel vertretenen trinitarischen Dogmatik und der Enstehung des Islams. Dennoch, wie der A. selbst bemerkt, galt das Studium des Frühchristentums auf dem Sinai vor dem Islam schon von eh und je als Stiefkind der Forschung (S. 171f). Einen Beitrag in die Gegenrichtung geleistet zu haben, ist sicherlich ein solides Verdienst. Dies wird erhöht, wenn Ideen, mit denen man in der Patristik zu tun hat, auf einmal plastischer werden, weil sie mit einem Ort in Verbindung gebracht werden, wie es mit Theodor von Pharan geschieht (vgl. S. 93, 287). Auf diese Weise könnte es allmählich durch analoge Arbeiten eine Art "Geographie der Patrologie" zur besseren Veranschaulichung patristischer Ideen entstehen.

Edward G. FARRUGIA S.J.

Liturgica

Francis ACHARYA, *Prayer with the Harp of the Spirit. The Prayer of Asian Churches.* Volume IV, *The Crown of the Year* — Part III: *The Seven Weeks after the Resurrection and Pentecost. The Seven Weeks of the Apostles. The Seven Weeks of the Transfiguration of our Lord. The Seven Weeks after the Exaltation of the Cross, and their Fixed Feasts.* Kurisumala Ashram 503 Vagamon 685 Kerala India, 1986, pp. XXV + 744.

The previous volumes of this book of prayers have already been reviewed in this periodical, OCP 47 (1981) pp. 245-247, 49 (1983) pp. 218-220, and 50 (1984) pp. 218-219. Many of the remarks made by the previous reviewers could in fact be repeated here, since the new volume follows the same approach as those already published.

As indicated by the elaborate subtitle the new volume covers all the liturgical seasons of the Syro-Antiochene tradition that go from Easter Monday down to the end of the liturgical year. In his introduction Father Francis Acharya, founder and present superior of the Kurisumala Ashram, the first monastic community to be established in Kerala in recent times, explains quite pointedly that that long period is constantly inspired by faith in the Resurrection and by an emphasized vision of the "Cross of Light", one of the chief symbols and leitmotiv of the Syrian liturgical life. No less than

seventeen fixed feasts form the concluding portion of the work. Some of them are regrettably of Latin origin. For some of them the borrowing was not always carried out skilfully.

Two remarks may suffice here. In the first place the morning office, *Safro* in Syriac, has been completely left out, probably because it appears as a kind of duplicate of the evening one called *Ramsho*. Though it is quite true that the structure of both ferial offices is the same, that is certainly not the case for the offices of Sundays and Feast-days. By omitting these altogether the user of such prayers is deprived of an additional spiritual nourishment. In the second place the text of many a *Frumion-Sedro*, the great sacerdotal prayer of the Syro-Antiochene tradition, including the Syro-Maronite, and one of its best literary and theological achievements, has regrettably often been shortened.

For the rest the author is to be warmly congratulated on having once more provided us with such inspiring prayers, in which theological symbols happily combine with a call to constant renewal, both of one's own soul and of the surrounding world. This is a really notable achievement.

E. R. HAMBYE S.J.

Reinhard FLENDER, *Der biblische Sprechgesang und seine mündliche Überlieferung in Synagoge und griechischer Kirche* (= Quellenkataloge zur Musikgeschichte, Bd 20). Wilhelmshaven, Florian Noetzel, 1988, in-8°, pp. 206 + 6 pl.

Jusqu'à ce livre, on pouvait connaître l'un ou l'autre aspect du problème ou en entrevoir la synthèse en consultant des revues hautement spécialisées ou en lisant des ouvrages assez hermétiques. Du point de vue chrétien, on disposait du matériel publié en 1913 à St. Petersbourg par J. B. Thibaut, dans les *Monuments de la notation ecphonétique de l'Église grecque*, puis à Copenhague par Carsten Höeg, dans *La notation ecphonétique*, en 1935, et le *Prophetologium*, en 1980. Le premier donnait, pour servir de parallèle, un bref exemple de lecture grecque en psaltique moderne; le second, deux péricopes évangéliques selon l'usage actuel, transcrites en notes occidentales. Entre temps, la question avait fait un pas en avant avec le volumineux ouvrage d'Eric Werner, *The Sacred Bridge* (Londres 1959), consacré à l'interdépendance de la musique dans la Synagogue et l'Église durant le 1er millénaire. Mais le thème qui nous intéresse était à peine ébauché dans les chapitres 3 à 5 (sur la notation ecphonétique, les formules de lecture, d'oraison et de psalmodie ordinaire), car l'étude comparative portait plutôt sur le chant grégorien, faute d'une connaissance suffisante de la tradition byzantine.

Le mérite de ce livre est donc d'être accessible à un public élargi et de lui montrer, de façon vivante, le développement parallèle des systèmes de notation pour la cantilation biblique dans la Synagogue et l'Église grecque. L'étude porte principalement sur ce demi-millénaire qui va du IXe siècle, où l'on commence à noter dans les manuscrits, au-dessus des textes à lire, ce qui jusqu'alors était seulement connu par tradition orale, au XIVe siècle, où la

tradition orale reprend tous ses droits dans l'Église grecque, perpétuant ainsi jusqu'à nos jours un mode de lecture qui ne devait plus être noté dans les livres imprimés.

Une telle étude a été soigneusement préparée par un contact vivant avec les traditions hébraïque et orthodoxe, en Israël et en Grèce. Il en résulte pour le lecteur une approche plus directe, au-delà des manuscrits ou des publications purement scientifiques. Ici, au lieu de l'apparat critique de Carsten Höeg, on trouve un appendice de 74 pages grand format où sont notées en musique occidentale jusqu'à 12 variantes principales pour quelques péricopes choisies dans l'Ancien Testament, la Thora et l'Évangile. Les exemples de lecture ou psalmodie hébraïque illustrent, selon des enregistrements faits de 1928 à 1980, la tradition orale des Juifs du Maroc, de l'île de Djerba (Tunisie), de Bagdad, du Kurdistan, du Yémen, de Corfou, de Vérone et d'Amsterdam. Les exemples de cantilation évangélique ont été enregistrés à Salonique, au Mont-Athos, en Crète et à Constantinople en 1982-83 par l'auteur lui-même.

On lui saura gré d'avoir ainsi clairement démontré que «la lecture solennelle de l'Église orthodoxe remonte à la récitation musicale de la Loi et des Prophètes dans les synagogues palestiniennes», comme Höeg le pressentait déjà en 1935, et que l'ecphonétique des Grecs correspond à la cantilation de la Septante. On lira aussi, avec plaisir et émotion, les pages consacrées au cadre historique et théologique de la tradition orale dans l'Église grecque en parallèle avec le culte synagogal, car l'auteur y met à le décrire, de façon à nous le faire revivre, tout son cœur de croyant. On aimerait enfin en savoir davantage sur l'influence secondaire qu'a pu exercer la lecture cantilée des anciens Grecs, telle qu'elle était exécutée pour les poèmes homériques, ainsi que la technique des «anagnostes» des écoles de rhéteurs. Sûrement le succès de ce livre obligera l'auteur à nous livrer encore d'autres résultats de ses recherches.

D. Guillaume O.S.B.

Menaion. Service Books of the Byzantine Churches, Sophia Press, Newton Centre, Massachusetts, vol. 1: *September* (1988); vol. 2: *October* (1988); vol. 4: *December* (1985); vol. 7: *March* (1985).

These four volumes are the first of a new English translation of the Menaion or liturgical book containing the propers (akolouthiai) of the cycle of fixed feasts of the Byzantine liturgical calendar, that is, those that always fall on the same date, as distinct from the cycle of movable feasts whose dates vary, depending on the date of Easter. The Menaion is an anthology of poetic texts, chiefly for vespers and orthros (matins), in 12 volumes, one for each month of the year, beginning with vol. 1 on September 1, the Byzantine civil New Year since the second half of the 5th c. (cf. OCA 165:54-55). The present translation is produced by, and meant for use in, the Melkite-Greek Catholic Eparchy of Newton Massachusetts, which includes all Melkite Catholics in the U.S.A.

But the four volumes published thus far leave the reviewer at a disadvantage. For apart from a brief note indicating that in preparing this translation, the (in this reviewer's judgement superb) French version of Archdeacon Dénis GUILLAUME, O.S.B. (*Menée. Janvier, Février, Mars, Juin, Juillet, Août, Septembre, Octobre, Novembre, Décembre*, Diaconie apostolique, Rome 1980-) was "extensively consulted," and that several troparia and stichera are taken, with permission, from Archbishop Joseph RAYA's well-known, but in places (e.g., the anaphoras, the *Gloria*) defective and at times barely literate version, *Byzantine Daily Worship*, there is no indication whatever as to who prepared the translation, what criteria were used, the basis for selectivity in what is only a partial Menaion text, how the books are meant to be used ... in a word: nothing.

Everyone, of course, has the right to be selective, to follow one's own criteria, to present things as seem best. But in a liturgical book, it is customary to write an introduction informing the educated reader what was done and why. Here the editors could have taken a page from the brothers of the Monastery of New Skete in Cambridge, N.Y., a major U.S. producer of Byzantine liturgical translations. One may not always agree with what they do, but at least they put down in black and white what it is they are trying to do, the methodology they have followed, and why.

However, even in the absence of such information, an examination of these books by the informed reader shows quickly the principle of selectivity behind the choice of texts included. Byzantine liturgical feasts and commemorations are divided into 5 categories (6 in the Slavonic books). Class 1 comprises the 4 Great Dominical Feasts (Christmas, Theophany, Transfiguration, Exaltation of the Cross — Easter stands alone, above all categories); class 2, the 5 Great Marian Feasts (Nativity, Sept. 8; Entrance into the Temple, Nov. 21; Encounter [Presentation] Feb. 2; Annunciation, March 25; Dormition, Aug. 15). Then come classes 3-4, for other feasts and the principal saints, and, finally, class 5, or days of simple commemoration. Since, by and large, these categories affect chiefly the canon of orthros, in that only on first and second class feasts does the canon of the feast replace that of the temporal cycle found in the three anthologies containing the propers of that cycle, the Oktoechos, Triodion, and Pentekostarion; and since in ordinary parish usage today only one canon is usually sung; this new Menaion gives a translation of the Menaion canons only for those days when, in fact, they will actually be used in the celebration of orthros. This is a perfectly sane pastoral principle; my only objection is that it should have been explained in an introduction.

As for the translation itself, this reviewer has already explained elsewhere in this journal his principles of liturgical translation (OCP 46 [1980] 244-5; 47 [1981] 250; 52 [1986] 472-3, 475-6), and there is no need to repeat all that here. The present translation is English, and in the light of what often passes for English in available translations of Byzantine liturgical texts, that is by no means damning with faint praise! It is also a faithful version of the original without being slavishly literal. From several *sondages*, it appears to me that the authors have made liberal use not only of the works they mention, but also of Mother MARY and Kallistos WARE, *The Festal Menaion*

(London 1969, 1977). Be that as it may, this present version is good, readable, contemporary English, while maintaining a sufficient level of formality and dignity necessary for liturgical use.

So this Menaion is a welcome addition to our slowly (indeed, much too slowly) growing library of English translations of Byzantine liturgical propers. But the anglophone world still awaits a unified, complete version of the extraordinary quality of the French translation that is being offered to the francophone Byzantine Christian world, a far smaller audience, by Archdeacon Dénis Guillaume. Perhaps things would proceed more quickly and more smoothly if the anglophone Byzantine Churches would collaborate on a common English translation, at least within each communion if not, ecumenically, between the two Churches, Orthodox and Catholic. Unfortunately, organization, unity, and cooperation, though they may occur on occasion, have never been specialties of Eastern Christianity, past or present, even within individual ethnic groups, to say nothing of the broader ecclesial communions. So we continue to be served up a plethora of translations and editions, most of them only partial, many of them mediocre or worse.

R. TAFT, S. J.

Ugo ZANETTI, S.J., *Les lectionnaires coptes annuels: Basse-Égypte* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 33) Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve 1985, pp. xxiii + 384.

Liturgical lectionaries, especially Greek, have long been exploited by students in search of variant lections in the biblical text, but their *liturgical* exploitation by historians of the liturgy has barely begun: Z's bibliography includes only half a dozen *ex professo* studies on the lectionary. Read this book to see why: the published sources are minimal, the material itself extremely complicated. So the historian of eastern liturgy will welcome this first-rate, pioneering work of Belgian Jesuit Ugo ZANETTI, former student of this Pontifical Oriental Institute, Bollandist, and professor at the Institut Orientaliste of the Catholic University of Louvain. Z. is a pioneer not only because of his hardiness in confronting the problem of the Coptic lectionary. He also pioneered computer manipulation of lectionary lists at a time when the method and its teachers were rare or non-existent.

The importance of such a study for the history of liturgy should need no *plaidoyer.* Liturgical books are important not only in themselves — and among them the lectionary, destined for the proclamation of the Word of God, holds a special place — but as a mirror of the history of an entire tradition. The development of the calendar, with its fixed and movable cycles of feasts and commemorations, the length of the fasts, the frequency of the eucharist, the gradual filling in of the year with propers, the growth of the sanctoral, the evolution from a multiplicity of local traditions to a stable,

unified rite, the relative independence of a tradition or the predominance of outside influences — all that and more is reflected in the growth and fixation of the lectionary.

Z's lectionary studies began with his lengthy stay at the Coptic Orthodox Monastery of Dayr Abu Maqar in Scetis — the Wadi an-Natrun of the great Western Desert, just a few kilometers west of the Cairo-Alexandria highway about 65 km. northwest of Cairo. In the aftermath of the Council of Chalcedon (451), this monastery, founded ca. 330 by St. Macarius the Great, "the Egyptian," became the refuge of the Coptic Patriarchate exiled from Alexandria, and, hence, the center of the Coptic Church and leading force in the unification and fixation of its liturgical language and usages. Previously, the Coptic ecclesiastical culture of Upper Egypt, centered in the White Monastery near Achmin, not far from the present city of Sohag, had predominated, and Sahidic was the "classical" language of Coptic literature and liturgy. After the center of gravity shifts to Lower Egypt (roughly speaking the area of the Nile Delta and the Mediterranean littoral, from present-day Cairo north, including the famous monastic "deserts" of Nitria, Kellia, and Scetis), the Bohairic tongue and the traditions of Lower Egypt come to hold the place they still do in Coptic Orthodoxy today.

This history is reflected in the more than 250 mss Z. has so painstakingly analyzed. An initial survey of the conflicting documents showed the necessity of limiting his study to the annual *Katameros* or "lectionary" of Lower Egypt. This lectionary comprises the biblical lections and gradual psalmody for the "cathedral" services of the eucharist and the Morning and Evening Offering of Incense (the lections for the monastic hours of the Coptic *Horologion* are invariable, though that cannot have been the original system) throughout the year except for the mobile cycle of the lenten-paschal-pentecostal period from the "Fast of Jonah" through Whitsuntide. Z. shows not only how this book evolved from early lection lists (roughly comparable to the Byzantine *kanonarion-synaxarion*) to true lectionaries. He relates his findings to issues in the history of the liturgy, showing, surprisingly the existence of eucharistic lections for weekdays in an earlier period, providing thus the possibility for daily mass in some areas.

The reason why Z. has excluded the much less accessible lectionary system of Upper Egypt from this study is itself of no small import for the history of Coptic liturgy: Upper Egypt had a totally different lectionary system, one that fell into disuse sometime late in the period of Bohairic dominance, for the 14th c. Coptic priest and liturgical commentator Abû-l-Barakât ibn Kabar still describes these differences in ch. 22 of his *Lamp of Darkness*, a capital source, written ca. 1320 and never fully published, to which Z. devotes an entire chapter (10). Z's description (pp. 20-21) of the characteristics of this ancient Sahidic lectionary system that can be gleaned from the extant sources contains precious clues to the nature of the eucharistic lections and sanctoral.

Sensitive to the fact that liturgy is a living contemporary activity, not just a museum piece of historical or esthetic interest, Z. gives in ch. 1 a description of the present Coptic lectionary and its liturgical setting in the church year that will be valuable for devotees and students of Eastern Chris-

tianity, who are not always orientalists capable of reading Coptic and Arabic. In tracing the history of the *Katameros* Z's study reveals, as one would expect, the evolution of the lection system piecemeal, reflected in the grouping of the readings: for Sundays, for Saturdays and Sundays, for Wednesdays and Fridays, for ordinary weekdays (Mon.-Fri.). In his analysis and evaluation of all this material, Z. has an acute sense of the nature and value of every liturgical ms as a "living" text, distinct from "dead" copies of literary sources, and never allows his imagination to carry him beyond the bounds of legitimate hypothesis, carefully respecting and exposing all possibilities, and never skewing the evidence or rhetorically bludgeoning the reader into following a preselected path.

But even without the study of the content of these lectionaries, Z's division of the extant witnesses into categories (ch. 9-12) and the descriptive catalogue of the mss in ch. 13, will remain primary tools for any future research in this area. Indeed, Z's ms research at Dayr Abu Maqar has already resulted in a further publication, U. Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr. Inventaire* (Cahiers d'Orientalisme XI, Patrick Cramer, Geneva 1986, pp. 102 in quarto, cfr. OCP 53 [1987] 467-468), on one of the main collections exploited in his lectionary research.

The coptologist may find irritating Z's decision to transcribe according to contemporary Egyptian pronunciation (p. 24) terms such as the names of months in the Coptic calendar, terms one is used to seeing in a more standard Bohairic or Sahidic transliteration. And students of heortology would have hoped for more analysis, on the basis of comparative liturgy, of certain duplications and Coptic peculiarities in the sanctoral — for instance, the Marian commemorations. Recent research by Z's colleague M. van Esbroeck, S.J., has opened several new vistas in the history of the Dormition-Assumption legends and celebrations, especially in Jerusalem and Constantinopole. One would like to see the double Coptic Dormition-Assumption festivity commented on in the light of this material. And many questions from the prehistory of the Coptic lectionary, some of them raised by T. J. Talley in his recent study, *The Origins of the Liturgical Year* (Pueblo, N.Y. 1986), which has attracted wide attention among liturgiologists, remain to be resolved before we shall fully understand the background of the Coptic lectionary and church year.

But one cannot do everything in one book, and Z. has certainly fulfilled the task he set for himself. In spite of the modesty with which he presents this scholarly monograph as an initial and partial foray into the jungle of lectionary ms studies, this book is actually a mammoth leap forward in a pilgrimage that has barely begun, over still largely unmapped terrain. It not only provides a superior model of detailed accurate research, solid conscious method, clear exposition, conclusions drawn without fantasy of hypothesis or exaggerated claims of certainty, and above all a sure sense of liturgical history and the nature and use of its sources, which future lectionary studies will find difficult to equal, never mind surpass. It also does honor to the prestigious Institut Orientaliste of Louvain, which earlier provided the scholarly community of orientalists with the only other major monograph on Coptic liturgy: H. Quecke, S.J., *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet*, vol. 3 in the

same series (1970). Z's dissertation, the second of our two most important studies on Coptic liturgy now available, richly merits the rare *summa cum laude et Iudicum congratulatione* note awarded it at its public defense.

R. Taft, S. J.

Mariologica

Georges Gharib – Ermanno M. Toniolo – Luigi Gambero – Gerardo Di Nola (a cura di), *Testi Mariani del primo millennio. 1. Padri e altri autori greci.* Direzione e coordinamento di Georges Gharib, Città Nuova Editrice, Roma 1988, pp. 988; 2. *Padri e altri autori bizantini*, ivi, 1989, pp. 1084.

Ci sembra assai probabile che quest'opera sia stata occasionata dall'anno mariano conclusosi alcuni mesi or sono. Non è a caso che il primo volume sia apparso proprio durante la celebrazione di esso. L'opera comunque rappresenta un omaggio alla Vergine Madre – omaggio nel senso più serio e fecondo della parola – e un dono ai suoi devoti e studiosi: un dono d'alto pregio, offerto precisamente da quattro membri della benemerita Facoltà Teologica Marianum di Roma.

Come risulta dal foglio pubblicitario, il piano complessivo dell'opera prevede una serie di quattro volumi, in cui saranno raccolti sistematicamente in traduzione italiana i testi mariani giudicati più importanti e significativi, ma sparsi nella letteratura patristica ed ecclesiastica greco-bizantina (voll. I-II), latina (vol. III) ed orientale (araba, armena, copta, etiopica, georgiana, sira ecc., vol. IV).

Lo scopo che il gruppo dei quattro Autori – mariologi ben noti – si sono prefisso è grandioso: offrire al pubblico una poderosa antologia di testi mariani o mariologici desunti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, come pure dai Padri e dagli scrittori ecclesiastici, a partire dall'epoca subapostolica fino al secolo, nel quale, com'è noto, si posero o si inasprirono le premesse di una delle più gravi scissioni di cui soffre tuttora la Chiesa. Si tratta dunque di un vero e proprio «thesaurus marianus» del primo millennio cristiano o di una «summa mariologica», come si sarebbe detto in altri tempi; anzi, come effettivamente disse (o fu sul punto di dire) Jean Jacques Bourassé intitolando una sua raccolta analoga in 13 volumi: *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae* (Paris 1862-66). Ma, mentre il Bourassé, come ultimamente lo spagnolo P. Sergio Alvares Campos col suo imponente *Corpus Marianum Patristicum* (voll. 8, Burgos 1970-85), hanno avuto di mira soprattutto il mondo teologico, gli Autori di questa raccolta si rivolgono anche al pubblico dei non specialisti. I testi sono preceduti da sobrie, ma precise, introduzioni generali e particolari di indole storica, teologica e filologica, atte ad orientare qualsiasi strato di lettori sia sull'autore e l'ambiente dei singoli testi che sul loro senso dottrinale.

Oltre a questo fatto, se ne rileva subito un altro molto significativo: tutti i testi sono presentati soltanto in traduzione italiana, anche se, molto oppor-

tunamente, si indica sempre il libro, la collana o la serie in cui si ritrova il testo originale greco, latino, siriaco, ecc. In questo modo, la raccolta, pur offrendo una massa enorme di testi mariani alla «pia fruizione» del lettore, lo stimola a ricerche o letture di carattere più tecnico o scientifico. A tale sollecitazione contribuisce sia l'impalcatura generale dell'opera che la presenza delle necessarie liste bibliografiche e degli indici di cui sarà fornito ogni volume: indice biblico, indice degli autori e di «altri personaggi antichi», indice degli autori moderni.

La scelta dei testi mira principalmente a presentare una testimonianza «ecumenica» di ciò che la cristianità dei primi dieci secoli ha pensato e sentito della Vergine Madre di Dio sulla base della Sacra Scrittura. Per conseguenza al lettore si presentano non solo testi conciliari o testi di grandi Padri e scrittori ecclesiastici da Ignazio di Antiochia ed Origene a Basilio Magno, al Nisseno, al Crisostomo, a Massimo il Confessore, a Germano di Costantinopoli, ad Andrea di Creta, a Giovanni Damasceno, a Teodoro Studita, a Fozio ecc., ma anche testi di Padri e scrittori di minor spicco, come Asterio sofista, Egemonio, Tito di Bostra, Erecteio di Antiochia, Abramo di Efeso, Timoteo di Gerusalemme, Anastasio I Antiocheno, Leonzio di Neapolis, Eutimio Sincello, Giovanni Geometra, gli imperatori Giustiniano I, Leone VI il Saggio, Costantino VII Porfirogenito, Basilio II.

Ma c'è di più. In forza di tale criterio, si è concesso spazio anche a pagine mariologiche degli apocrifi e di autori tradizionalmente sospettati o condannati come eretici, quali Diodoro di Tarso, Apollinare di Laodicea, Teodoro di Mopsuestia, Nestorio, Teodoreto di Ciro, Severo di Antiochia e Teodosio di Alessandria; anzi non si è voluta tralasciare neppure la testimonianza di un Giuliano l'Apostata. Nessuna meraviglia quindi che si sia andati a spigolare anche presso gli storici ecclesiastici Socrate, Sozomeno, Teodoro Lettore, Giorgio di Pisidia; gli agiografi Cirillo di Scitopoli e Simeone Metafraste; e finalmente autori che conosciamo solo attraverso omelie mariane di falsa attribuzione: Pseudo-Gregorio Taumaturgo, Pseudo-Atanasio, Pseudo-Epifanio, Pseudo-Crisostomo, ecc. Ma la messe più abbondante è stata raccolta, dopo che nel campo dell'omiletica, in quello della liturgia, soprattutto nel settore sterminato dell'innografia che fiorì in varie aree della cultura bizantina, compresa l'Italia meridionale e centrale, dove si distinse, ben oltre il secolo XI, la scuola di Grottaferrata.

La distribuzione sistematica dei testi induce, come dicevamo, a una lettura che può trasformarsi facilmente in studio e ricerca. È assai facile intanto rilevare, nella stragrande maggioranza dei brani o scritti riprodotti, non solo una forte adesione ai dati della rivelazione scritturistica, ma anche un potente sforzo speculativo che facilmente trapassa in eloquenza o in poesia vera e propria. A ben vedere, questa ricchissima antologia ci conferma continuamente, e sulla base della migliore tradizione patristico-ecclesiastica bizantina, la profonda verità contenuta in un detto, sottoposto recentemente a critiche acrimoniose a causa degli eccessi devozionali di certa mariologia, di cui esso sarebbe espressione e veicolo; intendiamo il detto *De Maria numquam satis.*

Ad ogni buon conto, la traduzione italiana, eseguita con rigorosa fedeltà all'originale e, nel contempo, con sensibilità linguistica moderna, permette di

assaporare i testi non appena si sappia penetrare un poco nel mondo di idee, immagini e simboli, dal quale essi provengono. Si tratta, beninteso, di un mondo spesso remoto dal nostro; ma talora anche vicino, molto vicino; se non altro per la sofferta ricerca di un'autenticità religiosa e di un modello di vita cristiana ritrovati, analizzati ed esaltati in Maria; ma in Maria tutta immersa nel suo mistero di semplice figlia di Adamo e di prescelta «ab aeterno» ad essere la Madre del Logos «umanato», e quindi la «partner» umana dell'Incarnazione, la «Theotokos», che può ben dirsi la «Nuova Eva», la «Tuttasanta», la «Tuttapura», la «splendidissima Dimora di Dio», il «Fiore dell'immortalità», il «gioioso Momento della nostra salvezza», e via dicendo.

C. CAPIZZI S. J.

Oecumenica

Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 2. Dialoghi Locali 1965-1987. A cura di Giovanni CERETI e Sever J. VOICU. Indici a cura di Vincenzo Favaro. Bologna, Edizioni Dehoniane 1988, pp. XXX + 1844 + [110].

La proliferazione dei contatti e dei dialoghi ecumenici offre alla teologia al contempo spunti ricchissimi di riflessione e il rischio di lasciarsene sfuggire più d'uno. La presente raccolta costituisce un passo coraggioso per rimediare a tale pericolo. Resa possibile con la collaborazione del centro «Pro Unione» di Roma, vuol riunire i documenti di questi dialoghi interconfessionali, per lo più di non facile accesso, anche se la completezza rimane relativa (p. XIII). È questo comunque uno strumento di lavoro indispensabile per chi abbia serio impegno ecumenico (p. XXI). L'introduzione traccia bene lo spirito della pubblicazione: il dialogo locale getta una luce su quello internazionale (p. XIV), il che porta a una feconda interazione tra gli incontri di entrambi i livelli (p. XV). Inoltre, attraverso la ricerca dell'unità a livello regionale (p. XVII) si riscopre la Chiesa locale, realtà talvolta ignorata ma imprescindibile (p. XXIII). Non solo vengono qui commentati e assimilati i risultati del dialogo internazionale (pp. XVIII-XIX), ma è rivissuta la realtà stessa di «comunione», promovendo lo sviluppo di una teologia ecumenica (p. XXII).

Data l'abbandonza dei testi ci soffermiamo solamente su alcuni, specialmente su quelli che riguardano più direttamente l'Oriente cristiano. Spesso appare l'indole pratica di tali incontri a livello locale, anche se si tratta di temi dogmatici. Valga ad esempio il modo in cui è spiegato nella consulta ortodossa-cattolica romana il principio dell'«oikonomia» (pp. 1619-22). L'orientamento pratico si mostra anche nell'«Ordine del giorno del concilio della chiesa ortodossa» (pp. 1623-27). Però, come nota la stessa consulta ortodossa-cattolica romana degli USA, questi problemi pratici «non possono essere discussi adeguatamente senza sollevare profonde questioni teologiche circa la natura della disciplina, dell'unità ecc.» (p. 1627).

Lo stesso slancio pastorale si vede nella consulta teologica anglicana-ortodossa negli Stati Uniti (1983) sull'«Iniziazione cristiana» (pp. 1224-26), dove

si ricorda la prassi antica di un unico rito di iniziazione e quella dei padrini e delle madrine (p. 1225). Denso di consequenze è l'accordo raggiunto nel 1981 tra il cardinale Humberto Medeiros di Boston e il vescovo Antimo della diocesi ortodossa greca di Boston e New England (pp. 1637-38). Questo accordo prevede che un matrimonio tra un cattolico e un ortodosso celebrato nella chiesa cattolica possa essere successivamente benedetto da un prete ortodosso — deroga, a quanto sembra, al principio ribadito nei raduni ecumenici di non procedere ad una doppia celebrazione (vedi nota di p. 1637).

Come è stato già rilevato, i dialoghi locali commentano i dialoghi internazionali. La consulta ortodossa-cattolica romana in USA (1983) segnala che nel documento di Monaco, «Il mistero della chiesa e dell'eucaristia alla luce della santa Trinità», la discussione sul rapporto fra attività dello Spirito e missione storica di Cristo fornisce la base per ulteriori precisazioni (p. 1641). E la consulta ortodossa-cattolica romana sul documento di Lima, «Battesimo, Eucarestia, Ministero» critica, ad esempio, l'infelice contrapposizione di «battesimo del fedele» e «battesimo del bambino» (p. 1646); loda invece che sia considerata epicletica l'intera celebrazione eucaristica (p. 1647). Ma anche là dove nessun accordo comune era possibile, come nella questione dell'ordinazione della donna, al centro della consulta teologica anglicana-ortodossa negli USA, si vede almeno la buona volontà «to agree to disagree» in maniera gentile (pp. 1219-1223).

Dato il numero dei documenti ecumenici, condividiamo l'istanza della «Dichiarazione programmatica congiunta» della consulta anglicana-ortodossa negli USA l'anno 1974, che si valutino in pieno tanto utili contributi (p. 1217). Quanto alla problematica dei dialoghi particolari c'è una certa forzatura, nel chiamarli «ecumenici», ovvero universali, quando si tratta soltanto di una parte dei contendenti. Questo si vede, tra l'altro, nella dichiarazione della commissione ecumenica cattolica-evangelica in Germania «Nel 1600° anniversario del Simbolo di Nicea-Costantinopoli», dove si dice: «Questa confessione del Dio trino è la sola confessione di fede ecumenica che unisce i cristiani d'oriente e d'occidente, i cattolici romani e la cristianità riformata, attraverso tutte le separazioni» (p. 533) senza fare il pur minimo riferimento al *Filioque*.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Dimitri SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa: iter e documentazione.* Presentazione di G. Distante e S. Manna. Prefazione di M. A. Magrassi, arcivescovo di Bari. Quaderni di O Odigos 3, Bari: Centro Ecumenico «s. Nicola» 1986, pp. 96.

Il presente quaderno vuol informare sul dialogo ufficiale tra chiesa cattolica e ortodossa fino alla terza riunione plenaria di Creta (1984). Ne traccia la storia D. Salachas, nostro professore di diritto canonico orientale e membro dello stesso dialogo. Il suo libro, dopo la presentazione (pp. 1-2) e la prefazione (pp. 5-6), ha tre parti: preistoria del dialogo (pp. 7-37); riunioni plenarie successive: a Patmos-Rodi (1980), a Monaco (1982) e a Creta (1984) (pp. 38-

64); e la documentazione, che include la dichiarazione comune del Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca ecumenico Dimitrios I per avviare il dialogo, le varie allocuzioni a Rodi, l'elenco dei membri delle varie commissioni e un brano dall'«Angelus» del Papa (1980); il documento della seconda riunione plenaria di Monaco con osservazioni da parte della Commissione bilaterale cattolico-ortodossa degli USA e da parte ortodossa greca (pp. 65-94). Alla fine troviamo alcuni cenni bibliografici (pp. 95-96).

Se lasciamo a parte la documentazione, le due parti principali potrebbero chiamarsi: «Dialogo della carità» e «Dialogo teologico ufficiale». Difatti, il secondo è il frutto del primo, il cui compito è di abbattere il clima di reciproca sfiducia che regnava fra le due chiese fino a poco tempo fa' (p. 15, 66). Per constatare le difficoltà da superare basti ricordare che quando, nel 1951 l'arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, Spyridion, invitò il Papa a inviare rappresentanti alle celebrazioni dei 1900 anni dall'arrivo di S. Paolo in Grecia, l'allora sostituto della Segreteria di Stato declinò rispettosamente in una lettera indirizzata a «Vostra Eccellenza l'Arcivescovo Spyridion» senza riconoscergli il titolo di arcivescovo di Atene (p. 8). Più tardi, lo stesso sostituto dovrà compiere come Paolo VI passi giganteschi nell'avvicinamento tra le due chiese, additando nella realtà sacramentale la base su cui poggiare le relazioni fra le due chiese (pp. 10-11). In vari gesti di reciproca fratellanza è emersa una nuova metodologia del dialogo: abbandonando ogni prospettiva di proselitismo le due Chiese devono procedere come sorelle su piede di uguaglianza, in un dialogo tra le Chiese in quanto tali (pp. 12-13). Ma, oltre ai gesti simbolici, era necessaria la preparazione tecnica al dialogo, affidata a due commissioni parallele, una ortodossa e una cattolica, che portò nel 1978 alla creazione di un comitato misto di coordinamento (p. 17). Come metodo fu suggerito di partire da punti che uniscono, per poi arrivare a temi sui quali c'è divergenza. Siccome il ristabilimento della piena comunione comporta la celebrazione comune dell'Eucaristia, fu proposto come tema lo studio dei sacramenti (pp. 20-21).

L'A. chiarisce i presupposti teologici del dialogo, mostrando il lento ma sicuro riconoscimento reciproco delle due Chiese, a cominciare dall'abrogazione della scomunica nel 1965. Il dialogo ufficiale non è incontro accademico, ma di Chiese (p. 33).

Nella prima riunione plenaria, a Patmos-Rodi (29 maggio-4 giugno 1980) fu stabilito come tema: «Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santissima Trinità» (p. 39) e furono istituite commissioni apposite. Il tema scelto a Patmos-Rodi divenne poi il tema della seconda riunione plenaria, svoltasi a Monaco (30 giugno-6 luglio 1982). L'accordo finale ha riscosso approvazioni e critiche (basti paragonare la reazione del Card. Ratzinger con quella del Metr. Konstantinidis a pp. 45-54). A Monaco fu anche deciso il tema del prossimo incontro: «Fede, sacramenti e unità» (p. 53). Così, nella terza riunione plenaria a Creta (30 maggio-8 giugno 1984), si discussero i sacramenti in rapporto all'unità (p. 55) e furono presi in considerazione i sacramenti dell'iniziazione (battesimo, cresima e eucaristia) (p. 55). A proposito delle difficoltà di alcuni Greci sono da rilevare le critiche del Metropolita Parthenios (pp. 59-60). A Creta si continuò senza risultati spettacolari, permettendo al dialogo di proseguire (pp. 61-62).

Il libro è scritto in maniera chiara, e offre utili conclusioni teologiche. Non nasconde i momenti difficili, né le critiche all'interno dello stesso dialogo. La bibliografia è succinta, non riportando nemmeno quanto hanno scritto sulle riunioni gli stessi protagonisti del dialogo se non è stato pubblicato in italiano. Comunque dobbiamo essere riconoscenti al Centro Ecumenico di averci descritto da vicino eventi che, pur nella loro attualità, fanno già storia, come rileva nella sua prefazione l'arcivescovo di Bari, M. Magrassi (p. 5).

E. G. FARRUGIA, S.J.

Dimitri SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa: La quarta assemblea plenaria di Bari 1986-1987.* Presentazione di G. Distante e S. Manna. Prefazione di Mons. Stylianos, arcivescovo di Australia. Quaderni di O ODIGOS, Bari 1988, pp. 104.

Mentre il volume precedente descriveva i raduni di Patmos-Rodi, di Creta e di Monaco nel dialogo teologico ufficiale tra Chiesa cattolico-romana e Chiesa ortodossa, il volume attuale, con molte più pagine, tratta solo della quarta sessione, perché sdoppiata in due incontri tenuti a Bari nel 1986 e nel 1987.

La città di Bari, che rappresenta un ponte tra Oriente e Occidente, registrò una battuta d'arresto, poi superata. Infatti, dopo quell'inizio difficile, la seconda seduta di Bari approvò il documento già trattato a Creta: «Fede, Sacramenti e Unità» (p. 26). I teologi di ambedue le parti costatarono un'identica dottrina sul rapporto tra fede e sacramenti (p. 27). Il credo di Nicea-Costantinopoli e quello di Roma, il cosiddetto «simbolo degli Apostoli», non sono di per sé divergenti in materia di fede. Anzi, si può formulare un triplice criterio per decidere se formule diverse possano esprimere la stessa fede: se abbiano continuità con la tradizione; se gli sviluppi liturgici siano conformi al mistero della salvezza; e, infine, se abbiano la capacità di promuovere lo scopo soteriologico per cui l'uomo è stato creato: la deificazione (p. 28). Quanto ai sacramenti di iniziazione, le divergenze toccano semmai la prassi (pp. 29-31, 98).

Il documento approvato lascia sperare un futuro accordo in materia, specie a causa del suo indirizzo trinitario. Seguendo San Basilio, i sacramenti vengono concepiti come espressioni di fede in cui Dio Padre esaudisce l'epiclesi della Chiesa e introduce nella pienezza salvifica di Cristo, elargendo lo Spirito (p. 52). Incoraggianti sono pure i risultati concreti. Fu deciso di stabilire commissioni per studiare proselitismo e uniatismo (pp. 55s). Inoltre, la partecipazione del popolo di Bari alle celebrazioni ortodosse e cattoliche, alla consacrazione episcopale del nuovo vescovo ausiliare di Bari e ai sacramenti dell'iniziazione conferiti ad alcuni adulti, sottolinea l'osmosi tra dibattiti teologici e prassi sacramentale in seno a una comunità sensibile all'avvicinamento tra Oriente e Occidente.

Un sincero grazie all'A. per l'interessante cronaca e i testi riportati (documento di Bari 1987, discorsi di apertura, omelie, ecc. pp. 59-99) di una positiva tappa ecumenica. E ci aspettiamo dallo stesso A. un analogo rapporto sui lavori della quinta sessione plenaria, a Valamo, Finlandia, 1988. Suggeriamo soltanto che trattandosi di incontri di teologi l'A. dia più spazio ai singoli interventi, anche all'impronto, permettendo così di ricostruire meglio la dinamica «teologale» del dialogo, entro le regole vigenti.

E. G. FARRUGIA S.J.

Dorothea WENDEBOURG, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986; S. 425.

Zwischen 1573 und 1581 führten die Tübinger Universität und der Patriarch Jeremias II von Konstantinopel einen Briefwechsel zur gegenseitigen Annäherung. In ihrer Habilitationsschrift, die 1982-1983 von der evangelisch-theologischen Fakultät in München angenommen wurde, bietet Wendebourg eine ins einzelne gehende historische und theologische Analyse dieser Korrespondenz. Da die Arbeit auch angenehm lesbar geschrieben ist, ist sie auch für einen interessierten, der aber kein Fachmann ist, zugänglich und lehrreich.

In einem kurzen ersten Teil wird der allgemeine Hintergrund des Briefwechsels, bzw. die Stellung der Wittenberger Reformation zur griechischen Kirche und umgekehrt der Griechen zur Reformation dargestellt. Im Hauptteil werden erst die dramatis personae vorgestellt, namentlich der Altphilologe und Philhellene Martin Crusius, die treibende Kraft hinter dem ganzen Unternehmen, der Lutherische Theologe und Kanzler der Tübinger Universität, Jacob Andreae, der Prediger des österreichischen Botschafters Ungnad in Konstantinopel, Stephan Gerlach und sein Nachfolger, Salomon Schweicker, auf der westlichen Seite, und der Patriarch Jeremias II Tranos, der Vater und Sohn Zygomalas auf der orthodoxen Seite. Danach folgt die detaillierte Chronik des Verlaufes der Annäherung und des Austausches und die Beschreibung des Inhaltes der Korrespondenz. Die Akten bestehen aus zwei Teilen: erstens die Überreichung der ins Griechische übersetzten *Confessio Augustana* und die Antwort des Patriarchen, und zweitens einen Briefwechsel, der sich mit einzelnen Themen befaßt. Das erzählende Referat des Inhaltes der Briefe bietet einen guten Einblick, nicht nur in den Zustand der Kirche in Konstantinopel, gesehen durch die Brille des Botschaftspredigers Gerlach, sondern auch in die Auffassungen des Patriarchen und seiner Umgebung von der Reformation. Man erfährt aber ebenfalls, wie die Tübinger aufgrund einer großen Unkenntnis der Orthodoxie erwarteten, daß die Ostkirche auf der Grundlage der *Confessio Augustana* mit der Lutherischen Kirche geeint werden könne. "Scopus noster est, inter Constantinopolim et Tybingam concordiam efficere" (62). Bald wird man enttäuscht und stellt bei ihnen grundlegende Differenzen

und schockierende Irrtümer, fest: "Vae, quantum in iis, quae Graeci... habent, errorum est" (84). Da der Konsens nicht besteht, muß man ihn missionarisch schaffen, indem man die Griechen zur wahren Lehre bringt und auf diesem Weg die ersehnte Kircheneinheit erreicht. Der Glaubenskranke soll geheilt werden (101). Im Schreiben von 9.9.1581 wurde das Gespräch vom Patriarchen als sinnlos abgebrochen. Die Tübinger reagierten gelassen: "Nos seminasse: Deum, post multos annos haec semina apud ipsos excitaturum" (148).

Im zweiten Abschnitt dieses Teils wird die theologische Auseinandersetzung im einzelnen besprochen. Erst werden die Schriften, die auf die *Confessio Augustana* bezogen sind, behandelt, d.h. die griechische Übersetzung der CA, die anfänglich als eine humanistisch-pädagogische Übung gedacht war und später von Melanchthon zu einer Darstellung für die Griechen bearbeitet wurde, sodann die Antwort des Patriarchen, die trotz der von Wendebourg angegebenen Differenzierungen, auf die Forderung, die reformatorische Lehre aufzugeben, hinausläuft und als eine weitgehende Ablehnung dieser Lehre zu betrachten ist. Folgerichtig mußte die Antwort letztlich zum Abbruch der Korrespondenz führen (194). Mit der darauffolgenden Antwort der Tübinger ändert sich der Charakter des Briefverkehrs. Aus dem Nebeneinander zweier Selbstdarstellungen auf der Grundlage der *Confessio Augustana* wird eine Auseinandersetzung, in der man sich vor allem auf die Differenzen konzentriert. Es werden auf der Basis bestimmter hermeneutischer Axiome hinsichtlich Schrift und Tradition eine Reihe festgelegter Themen behandelt. Auf der Agenda stehen die Filioque-Frage, das Heil und das Individuum (bzw. Freiheit, Glaube, Gnade und Werke), die Heiligen und die Bilder, das Mönchtum, die sieben Sakramente und die Tradition. Durch den ganzen Briefwechsel zieht sich die Frage der Bewertung der Tradition als die Grunddifferenz zwischen beiden Korrespondenten. Von den Tübingern wird die Frage des Verhältnisses zwischen Bibel und Tradition thematisch ausgearbeitet. Obwohl der Patriarch dem nicht direkt gegenüber stellt, zeugt die Argumentationsweise in den orthodoxen Schriften von einem ganz anderen Umgang mit der Überlieferung.

Im dritten Teil wird kurz die Verbreitung und Verwendung des Briefwechsels über den Kreis der Eingeweihten hinaus studiert. In den protestantischen Kreisen: für die Philhellenen war sie eine Quelle von Informationen. In der Auseinandersetzung zwischen Reformierten und Lutheranern über das Abendmahl, und zwar in der Kontroverse zwischen dem früheren Botschaftsprediger Gerlach und dem Genfer Theologen Lambertus Danaeus, kam sie zur Sprache. Und zuletzt mußten die Tübinger und der Patriarch anläßlich der *Censura orientalis ecclesiae* und der späteren *Responsio ad futuras calumnias malevolorum contra Censura orientalis ecclesiae* von Stanislaus Socolovius, Rom gegenüber zu der Korrespondenz Stellung nehmen.

Zum Schluß weist Wendebourg auf die unterschiedliche Bewertung der Bekenntnisschriften bei Lutheranern und Orthodoxen hin. Wichtig für jeden Dialog bis heute, ist der Hinweis auf die recht evidente, aber trotzdem nicht immer bejahte Tatsache, "daß eben Beiträge zu einem Gespräch immer auch vom Gegenüber zum Gesprächspartner geprägt sind" (405). "Denn in der Tat führt jedes Bemühen um Verständnis, jede Aufnahme von Gesprächen zur

Beeinflussung durch das Gegenüber; und das nicht nur, wenn man dessen Meinung übernimmt, sondern auch, wenn man sie ablehnt, da beides eine gemeinsame Argumentationsebene voraussetzt" (403).

Die vorliegende Habilitationsschrift ist durch die Fülle an Informationen, die Sorgfalt der Methode und der Analysen und ihre gepflegte Gestaltung, eine eindrucksvolle Leistung. Die Arbeit erschließt eine Menge an interessantem Material. Sie bietet einen Einblick in die Lage der griechischen Kirche, die in jenen Jahren doch schon mehr als hundert Jahre unter Türkischer Herrschaft gelebt hat. Aus ungewohnter Warte wirft die Studie eine Sicht auf die konfessionelle Lage in Europa im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts. Die Auseinandersetzung beschränkt sich schließlich nicht auf ein Zwiegespräch zwischen Tübingen und Konstantinopel, sondern weitet sich zu einem Viereck aus, worin sich gelegentlich auch Genf und Rom mischen. Wer die heutige ökumenische Gesprächslage kennt, wird öfters von der Kontinuität der Thematik, z.B. bezüglich der Autorität der Schrift, der Väter, der Konzilien und der Überlieferung überrascht sein. So fügt dieses Buch dem heutigen Bemühen eine historische Dimension hinzu.

Jos E. VERCRUYSSE S. I.

Patristica

La Première Apocalypse de Jacques (NH V, 3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V, 4). Texte établi et présenté par Armand VEILLEUX. (= Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Textes, 17) Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada 1986, pp. XII + 200.

Il codice V della Biblioteca Copta di Nag Hammadi contiene tra l'altro due Apocalissi di Giacomo, fratello del Signore. La prima consiste in due dialoghi del Signore con Giacomo. Nel dialogo che precede la passione di Gesù risalta l'importanza di Giacomo; si stabilisce il rapporto gnostico del Salvatore con l'Eterno Padre, del Salvatore con Sophia e con la madre degli arconti, Achamoth e con Giacomo stesso. Nel dialogo che segue la resurrezione Giacomo riceve da Gesù risorto il segno gnostico del bacio. Quindi attraverso forme di docetismo e di adozionismo punta al cielo senza lasciarsi sbarrare la strada dalla madre degli arconti, Achamoth. Giacomo quindi rimprovera i Dodici e rivela la gnosi al popolo. In questa seconda parte la sezione centrale è di ispirazione valentiniana analoga agli *Estratti di Teodoto.* Designa infatti come innominabile e inesprimibile l'Essere supremo, oppone elemento maschile e femminile, concepisce il cielo come sfera degli arconti cattivi, ecc. Gesù visibile è immagine del Cristo invisibile e questi a sua volta immagine di Colui che è. La passione di Cristo è immagine della guerra che gli fanno gli arconti. In simile contesto Giacomo, originariamente giudeo, diviene giudeo-cristiano e in seguito gnostico.

La seconda Apocalissi di Giacomo, che nello stesso codice V segue la prima, ha una struttura molto simile alla precedente. Nella parte che precede la passione di Cristo, invece di dialoghi tra il Signore e Giacomo, riporta

discorsi che il Signore gli rivolge. Una certa qual differenza c'è nella parte che tratta eventi successivi alla resurrezione, perché l'accento è posto non tanto sulla superiorità della Sophia su Achamoth, quanto del Padre celeste sul Demiurgo.

Di questi due testi copti, purtroppo lacunosi, l'A. dopo una buona bibliografia e una chiara introduzione fornisce il testo copto che traduce e commenta. La sua competenza di coptologo giustifica questa nuova edizione che viene dopo l'*editio princeps* (A. Böhlig-P. Labib, 1963) l'edizione di W. P. Funk (1976) e quella diretta da D. M. Parrot (1979).

V. Poggi S.J.

Norbert Gertz, *Die Handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 2. Die Gedichtgruppe I.* Mit Beiträgen von Martin Sicherl. Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1986, pp. XVI + 188.

Fin dalle prime linee, l'A. definisce l'indole di questa dissertazione dottorale dell'università di Münster, portata a termine sotto la guida di Martin Sicherl. È la seconda parte di un lavoro preliminare in vista dell'edizione critica della produzione poetica di Gregorio di Nazianzo (cfr. M. Sicherl et Alii, *Travaux préparatoires à une édition critique de Grégoire de Nazianze*, RHE 1979, 626-640). La prima parte era stata elaborata da W. Höllger (Paderborn 1985). Tuttavia le 26 poesie di Gregorio studiate in questo libro costituiscono effettivamente il primo gruppo delle composizioni poetiche di Gregorio nelle tavole di H. M. Werhahn. Di queste poesie l'A. elenca 70 manoscritti. In base ai confronti distingue tra quelli due classi di codici che si suddividono a loro volta in varie famiglie. Il capitolo IV ricostruisce la trascrizione manoscritta anche di un singolo poema, il *De exterioris hominis vilitate*. Il capitolo V studia l'*editio princeps* di numerose poesie di Gregorio fatta a Venezia nel 1504 da Aldo Manuzio, i manoscritti su cui è basata e l'influsso che ebbe (il Vossianus 0.10 è copia dell'Aldina). Il VI capitolo si occupa di due codici, Laurentianus 7, 10 e Ambrosianus gr. 433, testimoni della tradizione più antica. Il VII capitolo spazia in prospettiva più vasta circa la fortuna delle poesie di Gregorio di Nazianzo, nel tempo e nella geografia: da un'epigrafe egiziana del sec. IV-V, alla totale assenza di documentazione papirologica e all'abbondanza invece di codici, tra i quali è difficile individuare gli archetipi. Un'appendice studia ed elabora graficamente lo stemma del primo gruppo di poesie di Gregorio. Chiude il volume un utile indice analitico.

La dissertazione costituisce un serio, accurato e funzionale prodromo all'edizione critica di questa parte dell'opera di Gregorio di Nazianzo.

V. Poggi S.J.

HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*, edited by Miroslav Marcovich, (= *Patristische Texte und Studien*, Band 25), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1986, pp. XVI + 542.

As one takes in hand this edition of Hippolytus's *Refutatio omnium haeresium* (which we shall refer to hereafter by the abbreviation PTS 25) it becomes immediately clear that M. has invested a very large amount of effort into his project of giving the scholarly world a far more adequate critical edition of the work than that made available by P. Wendland and his successors in Band 26 of the GCS in 1916. M. evaluates his work as offering a text which is "*reasonably reliable*" (PTS 25, p. 8). M.'s ample "Introduction" addresses the normal topics: the transmission of the text, its author, the contents of the work, and certain special topics, of which we shall now select one for extended comment: Hippolytus's accusation that the heretics were plagiarists.

In PTS 25, p. 35-38, M. carries out an exegesis of the meaning Hipp. gives to the terms κλεψίλογος and κλεψιλογεῖν. Unfortunately M. fails to ask himself how Hipp. understood these terms in reference to the purpose Hipp. had in writing his *Refutatio* (M. nowhere even mentions the purpose H. himself explicitly states in the *Ref.* I, Prooem. 1-2 and 8 [PTS 25, p. 54, ll. 7-9, and p. 56, l. 47]: to show that the heretics are godless). Failure to follow this method ultimately leads M. implicitly, albeit unwittingly, to accuse Hipp. of being himself also godless. Let us see how this happens.

As we have just seen, Hipp.'s purpose is to show that the heretics are godless. H.'s introduction of the charge that the heretics are κλεψίλογοι or "thieves of λόγοι" fits directly into his achievement of this stated purpose, for his *Refutatio* aims at proving:

1) that the λόγοι which he accuses then of stealing are the dogmas held by the earthly philosophy, and especially the first Greek natural philosophy (cf. *Refut.* IV, 51, 14 [PTS 25, p. 139, ll. 80-83] and *Refut.* I, Prooem. 11 [PTS 25, p. 56, ll. 64-68]);
2) that all these philosophical dogmas move *below* the level of the divine and deal with the substance of things which come into being, while they mistakenly think the grandeurs of creation are themselves the divine and fail to recognize their God and Demiurge (cf. *Refut.* I, 26, 3 [PTS 25, p. 90, ll. 40-45]);
3) that the heretics take nothing from the sacred writings nor do they conserve a succession to anything holy (cf. *Refut.* I, Prooem. 8 [PTS 25, p. 56, ll. 49-50]) — by taking this position H. implicitly excludes the possibility that the λόγοι of the heretics or any part of those λόγοι come from anywhere else but from below the level of the divine; H. states this position in another form when he says that the heresiarchs in taking their starting points from these dogmas (as well as from the Hellenic mysteries and from astrology [cf. *Refut.* I, Prooem. 8 (PTS 25, p. 56, ll. 50-53) and *Refut.* V, 2-4 (PTS 25, p. 140, ll. 3-11)]) are like cobblers who cobble together according to their own mind these errors of the ancients and pass them off

as new (cf. *Refut.* V, 4, [PTS 25, p. 140, ll. 9-11] and *Refut.* V, 6, 1-2 [PTS 25, p. 141, ll. 1-11, esp. ll. 8-11]).

If, then, H. shows that no part of the λόγοι of the heretics comes from the true God or concerns Him, but that they are rather stolen from ancient pagans who falsely held some creature to be God, then the heretics are shown to be godless.

Now M. is close to presenting a correct interpretation of what the λόγοι are to which Hipp. refers by the term κλεψίλογος when he writes in PTS 25, p. 35, that the hoard of Gnostic scriptures discovered by Hipp. "was the most likely source of inspiration for the author to engage in a large-scale exposition of the heretics as *mere plagiarists* (κλεψίλογοι and κλεψιλογεῖν: the terms are neologisms created by Hippolytus) from Greek philosophers, pagan mythology, mysteries, astrology and magic" and when he writes (*ibid.*, p. 35-36):

> Now, Platonism, Pythagoreanism, Graeco-Roman mysteries etc. may well be taken into consideration as possible source of inspiration for some Gnostic schools of thought. But the point is that Hippolytus in the *Elenchos* was not successful in pinpointing such influences upon a concrete Gnostic sect, to the extent that the entire enterprise of a *Parathesis* and the exposition of the Gnostics of the *Elenchos* as mere plagiarists of Greek philosophers proves to be a gross failure.

However, M. in PTS 25, p. 37-38 misinterprets what Hipp. means by the term κλεψίλογος when, on the basis of the fact that Hipp. "— in his eagerness to discover 'proof' of the Gnostics being mere plagiarists of Greek philosophers — often finds such a 'proof' not very far: *in the same Gnostic scriptures he is refuting*," he makes the charge: «*A plagiarist* [i.e. Hipp.] *accuses a quoting writer of plagiarizing*," and then in proof of this charge gives examples of Hipp. citing Gnostic exegeses of Greek poets and philosophers. Given what Hipp. means by the term κλεψίλογος, M.'s charge logically implies an accusation that Hipp. himself through his use of his sources takes the elements of his theology exclusively from Greek philosophy and mysteries, etc., and "cobbles" them together to form that theology, and that thus Hipp. is godless. In the *Refut.* X, 5, 1-2 (PTS 25, p. 380, ll. 1-15, esp. ll. 4-12) Hipp. most emphatically denies that he does any such stealing and cobbling. M.'s error results from interpreting the term κλεψιλογεῖν to mean mere literary plagiarism. However well or ill Hipp. succeeded in his project, it was not about mere literary plagiarism; such an accusation on Hipp.'s part would have been merely trivial, considering the very large ideas indeed which obtained in the ancient world about what constituted fair use of the literary productions of others. Curiously M. fails to realize that the examples he gives on p. 37-38 concede to Hipp. his case with regard to the Gnostics whom M. names there. M. in PTS 25, p. 36 states that in Book X of the *Ref.* Hipp. gives up the whole idea of Gnostic plagiarism. However in the same Book X, 34, 2 (PTS 25, p. 415, l. 8) Hipp. himself exhorts Hellenes, barbarians, etc. not to pay attention to ματαίοις ἐπαγγελίαις κλεψιλόγων αἱρετικῶν.

M. has made a fairly large number of his own conjectural emendations, which would be justified by the poor condition of the text in the *codex unicus* of the *Ref.* IV-X, *Parisinus supp. gr.* 464 (cf. PTS p. 5-7). It will be up to scholars to evaluate these emendations one by one. The apparatus on line 9 in *Ref.* VII, 20, 2 (PTS 25, p. 286) does not indicate whether it was the first or second λέγω in that line which was originally λέγῃ in *Paris. supp. gr.* 464; one must consult the apparatus of Wendand's edition (GCS 26, p. 195, *appar. ad* l. 26) to find out that it is the first λέγω.

An error "... where there is even more important ..." (for "... where it is even more important...") occurs in PTS 25, p. VIII, l. 15.

The use of the results of the last seventy years of research on Hipp.'s *Refutatio* has made this edition an important contribution.

J. D. BAGGARLY, S.J.

Russica

Ivan KIRÉIEVSKI, *Essais philosophiques*, trad. et introd. de François ROULEAU, S. J., Lethielleux, Paris-Culture et Vérité, Namur, 1988, pp. 236.

Il Padre Fr. Rouleau, che nel 1974 ha sostenuto alla Sorbona una tesi di dottorato su I. Kireevskij e le origini dello slavofilismo, è ritornato al suo soggetto preferito. Ha tradotto infatti i saggi filosofici di Kireevskij, che a giusto titolo è considerato il «filosofo» degli slavofili degli anni '40 del secolo scorso, periodo classico dello slavofilismo e che vent'anni dopo, negli anni '60-70, degenerò in sciovinismo e panslavismo. Il Rouleau ha già al suo attivo l'edizione delle Lettere filosofiche di Čaadaev e degli scritti in francese sulla Sofia di Vl. Solov'ëv, oltre che aver tradotto dello stesso Solov'ëv le Tre conversazioni sulla guerra, la morale e la religione. Attualmente ha in stampa un commentario agli *Essais philosophiques*, che spero sarà completato da una introduzione al pensiero di Kireevskij.

Con questi lavori il Rouleau si afferma in Occidente come l'esperto più valido di Kireevskij, che certo meritava di essere meglio conosciuto, poiché parlando dei primi slavofili si pensa sempre a Chomjakov e al suo concetto ecclesiale di *sobornost'*, un concetto dapprima respinto dalla Chiesa ortodossa russa, ma ora in voga sia pure in forma modificata. Kireevskij a suo tempo non ebbe grande successo. Tuttavia il suo concetto di «conoscenza integrale» e non solo speculativa ha avuto la sua notorietà ed è entrato nel vocabolario filosofico universale.

Nella breve, ma succosa, Introduzione, il Rouleau fa il punto sulle idee di Kireevskij notando i limiti della sua «conoscenza integrale» che troppo denigra il razionalismo e, quel che è peggio, il pensare logico e sistematico. Ancora maggiori riserve fa il Rouleau circa la critica che il Kireevskij fa dell'Occidente, per esaltare l'Oriente, cioè la Russia. È da notare però che nel secolo scorso la Russia è stata troppo denigrata dall'Occidente, che la conosceva ben poco, e, pertanto, l'opera degli slavofili è in un certo senso giustificabile. D'altronde se la degenerazione dello slavofilismo non è imputabile ai

suoi «padri», come Kireevskij e Chomjakov, bensì ai «figli» e nipoti degeneri, come Aksakov e Danilevskij, non si può negare però che una certa responsabilità storica l'abbia anche chi lanciò originariamente lo slavofilismo. Da allora in poi infatti, fra Russia e Europa, sarà difficile avere un dialogo sereno ed equilibrato e, nella Russia, la lotta fra occidentalisti e slavofili o pan-russi di varie sfumature continuerà fino alla Rivoluzione bolscevica, una svolta imprevedibile nella storia russa, ma *post factum* non del tutto inspiegabile.

Quanto alla traduzione francese il Rouleau si muove a suo agio nella poco chiara terminologia filosofica russa ai tempi di Kireevskij non ancora fissata - ricalcava quella tedesca. Il lettore italiano può paragonarla alla traduzione italiana a cura di Angela Dioletta Siclari (I. V. Kireevskij, *Scritti filosofici*, Benucci, Perugia 1978). Rouleau ha, alla fine, un breve dizionarietto filosofico dei termini più difficili. Certo, senza familiarità con l'idealismo tedesco del secolo scorso, l'impresa del traduttore è ardua. Ma penso che il Rouleau abbia assolto bene il suo compito e ora aspetto con impazienza il volume complementare, o di commento.

Gino K. PIOVESANA, S. J.

Ermis SEGATTI, ... *dopo 1000 anni di cristianesimo in Russia*. PIEMME, Casale Monferrato 1989, pp. 302.

Il libro del Segatti, «docente di problemi dell'ateismo contemporaneo presso la Facoltà teologica interregionale, sezione di Torino», è ben diverso dai molti libri sul Millennio del Battesimo della Rus' di Kiev, usciti l'anno scorso. Lo studio del Segatti, come dice la dedica del libro è «Un millennio per il futuro». Due soli capitoli riguardano il Battesimo dell'antica Rus'. Il terzo, dal titolo giornalistico, «In Principio era Engels: la 'conversione' dal cristianesimo all'ateismo» introduce (cap. IV) a come i bolscevichi hanno interpretato il cristianesimo sotto Stalin, poi (cap. V) l'«esodo» sofferto dallo stalinismo e (capo VI) come la Chiesa ortodossa veda il ruolo di Vladimir, personaggio controverso, anche perché gli ucraini se lo fanno proprio, senza contare i cattolici ucraini che vorrebbero avere più ragioni degli ortodossi di attribuirselo. Gli ultimi due capitoli trattano del dissenso, sia nei confronti dello stato sovietico, che della Chiesa ortodossa, quanto alla sua possibilità di una nuova evangelizzazione della Russia futura; mentre gli atei ufficiali sono a disagio sul come affrontare il fenomeno religioso, che tutt'ora persiste, dopo tanti vani sforzi di decristianizzare la Russia.

Questo breve panorama del lavoro del Segatti, dimostra davvero come ci volesse un libro diverso dagli altri sul Millennio, pieno di spunti e di riflessioni per quanti si interessano della Russia odierna e della perestrojka di Gorbacëv. Il Segatti conosce le fonti russe antiche e moderne di prima mano, che cita abbondantemente. Ma il pregio del libro sta nell'abilità di presentare una sintesi, un po' troppo schematica talora, della complessa situazione del credente e dell'ateo alla luce del passato russo e dell'attualità bolscevica e gorbacioviana. Il tutto visto nella prospettiva di un futuro, se non proprio

radioso, almeno realista della fede in Russia, dello stato e della politica in genere.

Il Segatti constata che «L'URSS appare oggi percorsa da tensioni policentriche a tutti i livelli: all'interno del partito nel suo complesso, tra gli organi centrali e quelli periferici, e reciprocamente tra le differenti (non di rado ostili) nazionalità». Le organizzazioni religiose ortodosse, sia ufficiali, sia dissidenti, rendono controversa l'egemonia del partito. Il Segatti però conclude il libro osservando «che è in questione anche la loro attitudine ad affrontare la nuova società che si sta profilando». L'Autore sembra non aver molta fiducia nella Chiesa ufficiale che pare non essere capace di affrontare una futura società democratica. Certo nel passato essa fu troppo asservita allo stato zarista e anche sotti i bolscevichi non diede mostra dell'«interventismo» a cui accenna R. Graziotto nella sua «Premessa» al libro del Segatti. Ad ogni modo l'Autore di ... *dopo 1000 anni di cristianesimo in Russia*, potrebbe forse scrivere un libro «dopo i 2000 di cristianesimo nell'Europa occidentale» la cui lettura potrebbe essere molto istruttiva.

G. K. PIOVESANA. S. J.

Spiritualitas

Angela Constantinides HERO, *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*. With an Introduction by John Meyendorff. Hellenic College Press: Brookline, Massachusetts 1986, pp. 166.

In a visit to the Library of the Escorial J. Darrouzès came upon the correspondence between Princess Irene Eulogia and her spiritual director (p. 9). He drew the attention of V. Laurent, who became the first to study it and publish some excerpts, even if his intent to edit the whole correspondence did not materialize (pp. 22-23). In the present work A. Hero undertakes a critical edition, publishing 22 letters, 8 of which come from the princess and 14 from her spiritual director. They were all written within the period of one year, sometime between 1332 and 1338 (see p. 21).

Eulogia was the daughter of Nikephoros Choumnos and was married to the Despot John Palaiologos, son of the Emperor Andronikos II. When she became a widow in 1307 at the age of sixteen, she retired to a monastery where she lived till her death nearly fifty years later, shortly after 1355 (p. 16). No director seems to have left such a deep impression on her (if we except the metropolitan Theoleptos of Philadelphia) as the present correspondent, her current director (pp. 76-79, 119).

Much has been conjectured about the identity of this spiritual director. Hero leaves open Laurent's tentative identification of him with Ignatios, a hesychast and a correspondent of Barlaam (p. 18). She discusses other possibilities, e.g. that he is Gregory Akindynos, whom she dismisses, however, because he does not share the director's love of rare words (p. 151). Likewise she rejects the further suggestion that he was Theoktistos the Studite, a scribe, as the director had bad handwriting (pp. 58-59, 123, 153). Since from

letter 8 Hero concludes that the director was unacquainted with the writings of the metropolitan Theoleptos of Philadelphia, she uses this as an argument against identifying the director with a disciple of the metropolitan (see pp. 44-47, 116).

Perusing these letters we are struck by the rather prosaic contents of this spiritual direction by correspondence. We find none of the sublime or memorable pieces which we associate with the letters to another noble lady, Demetria of the family of the Anicii, when she took the veil in 413. Nor do we come across the familiar themes of mental prayer and struggle against the passions, which abound in Gregory Palamas' treatise addressed to Eulogia's sister-in-law, the nun Xene, or Mary, widow of Michael IX (pp. 16-17; see, for hesychast terminology, pp. 52-53). Although Irene lacked literary training (pp. 26-27, 103), her style is flowery and borders on flattery (see pp. 30-33, 36-37, 48-49, 64-65).

But more than any gain by way of detail from a bygone era, we sense the spiritual plight of a former *basilissa* forced by circumstances to assume the role of *abbess* of a large monastery, a task for which she had not been effectively prepared. Her constant entreaties that her spiritual director visit her more often (see pp. 74-75, 80-81, 114-115) — he has to remind her that he is giving her direction on better terms than Theoleptos ever did (see pp. 84-85, 140) — may be interpreted along these lines. In that case, these letters would be less important for the solutions they offer than for what they say about the kind of malaise the patient suffered from, which I. Hausherr, nowhere referred to in this study, sketched in his *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Roma 1955 (= OCA 144) pp. 285-291.

In spite of the fact that this correspondence of Princess Irene-Eulogia and her spiritual director does not belong to the highest in its genre, it sheds, thanks also to the copious and helpful notes which Hero adds, some valuable light on an era for which documents are rather scarce.

E. G. FARRUGIA, S.J.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ ascètique et mystique, Doctrine et Histoire, Vol. XIII°, Fascicules LXXXIX-XC, *Robert d'Arbrissel-Ryelandt*, cc. 705-1196; Vol. XIV°, Fascicule XCI, *Sabbatini-Savonarola* cc. 1-384, Beauchesne, Paris 1988.

Ci soffermiamo soltanto su voci che rivestono, a parer nostro, una qualche importanza per l'Oriente Cristiano, raggruppandole sotto due rubriche, cioè delle voci tematiche e di quelle biografiche.

Tra le voci tematiche, la prima in ordine alfabetico ad attirare la mia speciale attenzione è la voce *Rosaire*, degnissimo studio storico di A. Duval, sull'origine di questa preghiera mariana che si collega all'Oriente attraverso l'*akathistos* e, ancora più a monte, attraverso la ripetizione salmodica. Viene poi la voce *Royaume de Dieu et Royauté du Christ*, una delle trattazioni che rendono prezioso il DSp. A. Boland ne studia le basi bibliche, patristiche, soffermandosi sul rapporto Chiesa-stato e sulla concezione agostiniana della Città di Dio. Nella sezione *Royaume et histoire* tratta della *Croisade, ou*

Royaume désorienté e del *Millénaire, ou Royaume récurrent.* La regalità di Cristo à considerata anche negli Esercizi spirituali ignaziani. A quel proposito, l'A. non spiega perché «la parabole ou l'allégorie du Roi temporel disparaisse assez rapidement» (c. 1082). Mentre, nell'ipotesi che Ignazio attingesse la parabola al bizantino Climaco, (il quale vede nel *basileus* l'icona del Logos) lo sradicare la similitudine dal suo contesto ne svigorirebbe fatalmente l'efficacia probativa (cf. il nostro, *Il Basileus di Climaco, il rey humano di Ignazio di L. e le due Rome*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Roma 1983, 317-323). L'art. *Royauté de Marie* di Th. Koehler, ne riconosce i fondamenti orientali, sia nella patrologia, (Proclo di Costantinopoli, Esichio e Crisippo di Gerusalemme, Germano di Costantinopoli, Andrea di Creta e Giovanni Damasceno) e in proposito cita il nostro M. Gordillo; sia nella liturgia, con le composizioni poetiche di Giuseppe l'Innografo. La voce *Russie* è suddivisa in cinque parti. La prima parte, delle origini cristiane, resa più attuale dalle celebrazioni del millennio, è di G. Podskalsky, autore anche della monografia, *Christentum u. theologische Literatur in der Kiever Rus' 988-1237*, München 1982 (cf. OCP 1983, 497-498) e di *Grundzüge der altrussischen Theologie, II*, (cf. OCP 1988, 309-329). La seconda e la terza parte della voce, (secc. XIII-XVII) sono di I. A. Minea. La quarta, dedicata al periodo sinodale e la quinta al ristabilito patriarcato di Mosca, sono del nostro prof. Th. Špidlík. Per la spiritualità russa egli tiene conto, prima, del *Paterikon* del Monastero delle Grotte, delle Vite di Santi e delle esortazioni ascetiche; poi, delle tendenze opposte tra esicasti e seguaci di Giuseppe di Volokolamsk; del fenomeno dello *yurodostvo*, del movimento filocalico, della mistica del cuore, della teologia dell'icona e della sofiologia.

Altro articolo tematico importante è *Sacerdoce*, di J.-M.-R. Tillard, suddiviso in sacerdozio di Cristo, nella tradizione, in Tertulliano, nella Riforma e nel Vaticano II°. Pur senza citare F. Heiler che, prima della riscoperta del laicato cattolico affermava non aver mai trovato, nella storia delle religioni, un sacerdozio che cumulasse, come quello cattolico, tutti i poteri di solito distribuiti tra il capo, l'anziano, il *medicine-man*, lo sciamano ecc., l'A. è ben consapevole della problematica. Lo si legge tra le righe di questo trattato sul sacerdozio, pieno di scienza e di chiarezza. Constatando che nel NT un solo libro tratta del sacerdozio di Cristo e quattro passi molto brevi del sacerdozio del popolo di Dio, non può non sorprendere lo sviluppo della dimensione sacerdotale nella vita della Chiesa. «On est donc surpris de constater l'importance que peu à peu le *sacerdotal* prendra dans la vie de l'Église» (XCI, c. 11). Per l'A. la chiave di lettura è l'unico sacerdozio di Cristo e del suo Corpo mistico. «Seul le Christ et son Corps ecclésial est prêtre au sens strict. Des laïcs on ne peut dire qu'ils sont prêtres qu'en ajoutant une rèfèrence au sacerdoce du Christ et de son Corps ecclésial» (XCI, c. 34). Nella sua trattazione l'A. lascia spazio all'Oriente: cita la patrologia d'Oriente e scritti di teologi ortodossi come, per es., *L'Église du Saint Esprit* di N. Afanasieff.

Mi piace l'art. *Sacré* di G. L. Müller, suddiviso nelle sezioni di storia delle religioni, filosofia religiosa e Cristianesimo. Mi sarei augurato che anche la voce *Sacrements* di I.-H. Dalmais iniziasse con un cenno, sia pure sobrio, alla storia delle religioni. La voce *Sacrifice*, di P. Lamarche, ha di fatto un paragrafo e una bibliografia sulla storia delle religioni, ma non menziona neppure 'îd al-adhâ, la festa del sacrificio nell'Islam.

Grande ammirazione provo per l'articolo di M. Gilbert, *Sagesse de Salomon* e, dello stesso A., per *Sagesse dans l'AT*, prima parte di quell'articolo *Sagesse* che, suddiviso in 7 sezioni (AT, Filone Ebreo di J. Cazeaux, NT di J.-N. Aletti, antichità classica e cristiana di A. Solignac, Rinascimento di Ch. Bènè, Sofiologia di B. Schultze, epoca contemporanea di F. Marty) occupa 60 colonne e costituisce una ricca indagine collettiva sulla saggezza. Di tale monografia, non solo la sofiologia russa, a cura del nostro prof. B. Schultze, tocca da vicino l'Oriente Cristiano, ma tutto, salvo l'epoca contemporanea, quando la saggezza pare un'esclusiva monopolistica degli occidentali.

Altra serie di voci tematiche, su cui mi soffermo, è quella che inizia con il radicale *saint*. *Sainteté de Dieu* è considerata primariamente da J. Guillet nel mondo religioso orientale, quindi in vari aspetti del mondo spirituale biblico. *Sainteté-Sanctification de l'homme* di A. Solignac ha, si capisce, numerosi rinvii ad altre voci di tutto il DSp. *Saints* incomincia con la sezione dedicata alle Chiese bizantina e russa, a cura del nostro prof. Th. Špidlík. L'altra sezione, consacrata alla Chiesa latina, ha tre suddivisioni cronologiche, firmate ciascuna da uno o più specialisti: J.-Ch. Picard, A. Vauchez, R. Darricau, B. Peyrous.

Anche per il tema fondamentale *Salut*, svolto da B. Sesboüè, avrei desiderato un'introduzione nella storia delle religioni, dove c'è appunto la categoria delle «religions du salut». L'articolo è comunque solido e ricco, nelle sezioni di problematica generale e di rapporto con la mediazione salvifica di Cristo. Menziona, tra l'altro il contributo originale che dette alla teologia cattolica della salvezza il gesuita Y. de Montcheuil, fucilato dai nazisti nel 1944. (Durante la specializzazione alla Gregoriana, aveva frequentato il nostro Istituto).

Un'introduzione fenomenologico-religiosa c'è invece alla voce *Sang*, di R. Grègoire, articolata in Bibbia, liturgia, devozione, scritti ascetici e Istituti religiosi. Manca però cenno al tabù del sangue e allo atteggiamento della religione ebraica e di quella musulmana nei confronti del sangue.

Menziono ora, sempre in ordine alfabetico, alcune voci biografiche. *Robert Bellarmin*, è a cura di G. Galeota, che nel 1986 ha organizzato un simposio su di lui. La trovo ben fatta. Ma avrebbe dovuto accennare anche ai rapporti del Bellarmino con l'Oriente, se non altro rifacendosi al saggio di G. Hofmann.

Buono invece il rilievo orientalista dato da J. McEvoy a *Robert Grosseteste*, conoscitore dei Cappadoci, del Crisostomo, dello pseudo-Dionigi, di Massimo il Confessore e di Giovanni Damasceno, nonché di Aristotele, di Tolomeo e dei filosofi islamici, anzi, desideroso alla fine della vita di imparare le lingue semitiche.

L'articolo *Robert de Molesmes*, di E. Mikkers, offre il destro di rivisitare la spiritualità cistercense e, tra l'altro, la *Schola Spiritus Sancti*. Quando poi dai Cistercensi ha origine la Trappa, questa si richiama direttamente ai Padri del deserto. Mi piace vedere ricordate le filiazioni cistercensi di Etiopia e di Palestina.

Rodriguez, Alphonse appare in quanto autore dell'*Ejercicio de perfección*, opera che, dopo la Bibbia e l'Imitazione di Cristo, ha avuto la maggior diffusione tra i Cristiani. M. Ruiz Jurado indica le fonti del Rodriguez nella

Bibbia, nei Padri e nel monachesimo primitivo, ma non spiega perché Rodriguez avesse simpatia per Cassiano, per Climaco o per l'abate Pafnuzio.

Un vero e proprio orientale, *Romanos le Mélode*, è oggetto di un accurato studio del nostro prof. M. Arranz. Romano è poeta e benché sembri ignorare l'eredità classica, getta ponti tra quella e la poesia cristiana.

Roothaan Jean-Philippe è il XXI° generale dei Gesuiti che rilancia la Compagnia di Gesù, risorta dopo la soppressione. Segnaliamo due opere recenti: E. Schmid, *All'origine della missione dell'Africa Centrale*, Verona 1987 e S. Kuri, *Une Histoire du Liban à travers les archives des Jésuites. 1816-1845*, Beirut 1985 (cf. OCP 1986, 462-463). Ambedue avvalorano le intuizioni del pure citato J. A. Otto, secondo il quale Roothaan fu illuminato stratega dell'attività missionaria della nuova Compagnia. Il libro di Kuri pubblica lettere inedite del generale, da cui Roothaan appare meno *compassato* di quanto non pretenda l'articolista A. Boland (c. 924), citando Aubert.

Il singolare *Roquetaillade*, di L. Boisset (che ha dato apprezzati corsi di letteratura apocalittica anche nel nostro Istituto) mi interessa in quanto il francescano del sec. XIV° commentò apocalissi orientali, come la siro-araba di Sergio-Bahira.

Per il mariologo *Roschini G. M.* mi sarebbe piaciuto vedere sottolineata da G. M. Besutti anche la di lui competenza in patrologia orientale, elemento importante per costruire una solida mariologia.

L'articolo *Rufin d'Aquilée*, di F. Thelamon, sottolinea a ragione l'importanza di questo latino che, essendo stato discepolo di Didimo Cieco e di altri monaci del Basso Egitto, di Mesopotamia e di Palestina, fu portavoce in Occidente delle loro esperienze e del loro insegnamento.

Sailly, Thomas, 1533-1623 è il gesuita che accompagnò Possevino in missioni diplomatiche presso il re di Polonia, Stefano Bathory e l'imperatore Rodolfo di Absburgo. L. Brouwers sa il fatto suo. Ma le parole, «nous possèdons en ms *litterae annuae de quarta parte Patris Possevino missione in septentrionem*» (XCI, c. 138) farebbero pensare a un inedito. Ora, questo rapporto del Sailly all'Aquaviva è stato edito due volte, da Veress, in *Fontes rerum transylvanicarum* e da Lukács in *Documenta Romana Historiae S.I.* In quest'ultima opera è stampato pure un altro rapporto del Sailly, che Brouwers non menziona.

Nella voce, *Salian, Jacques, jésuite 1558-1640*, di P. Méche, mi piace leggere che questo occidentale affermava, oltre due secoli prima di Serafino di Sarov, che un criterio principale per assicurarsi il beneplacito divino è l'ascolto dello Spirito Santo (XCI, c. 237).

In *Salmeron, Alphonse, jésuite, 1515-1585*, H. J. Sieben lamenta giustamente che su questo gesuita teologo dei primissimi tempi, arrivato a Vilna, ancor vivo Ignazio, nel 1555 con il nunzio Lippomani, manca tuttora una monografia adeguata.

Spero che questa rassegna, pur incompleta nello stesso suo limitarsi all'Oriente Cristiano, provi abbastanza la mia convinzione del valore di queste pagine, sempre all'altezza della tradizione eccellente del DSp.

V. Poggi S. J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Hiéromoine Ioanikïe Bălan, *Vies des moines en Moldavie*, traduites du roumain par le P. Nicolas Steinhardt, Éditions de Chevetogne, Belgique, 1986, pp. 134.

Ad un monaco che prima di mezzogiorno, non usa mai toccar cibo, viene offerto del latte; egli vi fa sopra il segno di croce e nel recipiente appare un serpente. Questa storiella edificante non la si legge negli Apoftegmi egiziani o nel Paterikon di Kiev. È un racconto recente ed il suo protagonista è l'igumeno Giovanni, del monastero di Sihastria, morto nell'anno 1944 (pp. 31-36). I racconti di questo genere sono parecchi nel volumetto tradotto dal romeno, illustrato anche da foto dei protagonisti.

Chi raccoglie questi «fioretti» non è un anonimo sconosciuto, ma il monaco sacerdote Ioanikïe Bălan, uno dei maggiori esperti del monachesimo attuale in Romania. Conosce, per esperienza personale, tutti i conventi, gli «skit», gli eremi della sua patria, i loro superiori, il numero dei monaci e delle monache, le date di fondazione e di costruzione delle varie chiese. Ma egli non scrive un trattato di storia. Lo stile dei suoi scritti è, semmai, quello degli apoftegmi.

Lo scopo è edificante, stimola la devozione ed, insieme vuol essere una testimonianza: un monachesimo simile a quello dei tempi antichi esiste ancora ed è pieno di vitalità in Romania.

Così nacque il suo *Pateric Românesc* (Bucureşti 1980), alla cui edizione non esitò a scrivere la prefazione il teologo di chiara fama P. Dumitriu Staniloae, scrivendo, fra l'altro: «Questa raccolta dovrebbe occupare un posto d'onore fra i libri del genere riguardanti i vari popoli della Chiesa ortodossa» (p. 7).

Questa traduzione francese supplisce, in qualche modo, alla generale mancanza di informazioni su un ramo importante del monachesimo orientale.

T. Špidlík S.J.

Friedrich Heiler, *Le religioni dell'umanità*. Volume di introduzione generale. A cura di Christel Matthias Schröder. Responsabile redazionale per l'edizione italiana Luigi Saibene, traduzione di Mariarosa Limiroli Barcella, Milano, Jaca Book 1985, p. 594.

Heiler non è stato soltanto uno storico delle religioni, come risulta dal titolo della sua cattedra all'università di Marburgo, che era di «storia comparata delle religioni e di filosofia della religione». Egli è fondatore di un *Reli-*

giöses Menschheitsbild, «profeta» di un «incontro delle religioni mondiali» che dovrebbe tendere a finalità di scambio interreligioso e di promozione umana. Il suo ecumenismo è «panreligioso», egli è assertore di una «unità di tutte le religioni», unità pertanto non amorfa, paritaria, sincretica o confusa, ma graduata secondo modelli forniti dalla tipologia che è oggetto del suo studio.

La qualità tipicamente fenomelogica della ricerca di Heiler risulta chiaramente dal libro che qui presentiamo, scritto dall'autore come introduzione a una vastissima serie di volumi di storia delle religioni. Sotto quest'aspetto il libro è complementare a un altro, pressoché contemporaneo, curato e quasi completamente redatto da Heiler, *Die Religionen der Menschheit* (*Storia delle religioni*, trad. it., Firenze 1962): ricca esposizione delle religioni nel mondo, considerate ad una ad una, nei singoli loro contenuti e periodi di sviluppo, seguendo un procedimento diverso da quello del presente volume, dedicato invece alle «categorie» del sacro.

Malgrado certe riserve che si possono e debbono fare contro il metodo «fenomelogico», dove Heiler è legato a un'epoca ormai passata, il libro costituisce un grande contributo ecumenico per la ricchezza dell'oggetto che propone e per la profondità dell'indagine storico-interpretativa, non dissimile da quella di M. Eliade.

T. Špidlík S.J.

Macario/Simeone, *Discorsi e dialoghi spirituali /1.* Introduz., trad. e note a cura di Sr. Francesca Moscatelli OSB (Ediz. Scritti Monastici Abbazia di Praglia, 1988), pp. 216.

Dai saggi e dagli articoli di H. Dörries e V. Desprez abbiamo imparato molto, sugli ultimi cinquanta anni, sulla personalità sull'ambiente ideologico di Macario/Simeone — meglio detto Pseudo-Macario —. Il lavoro di introduzione e di traduzione di nove *logoi* della prima collezione greca quella edita da H. Berthold, *Makarios/Symeon. Reden und Briefe*, I Berlin 1973 che ha lavorato essenzialmente sul *Vatic. Graecus 694* e secondariamente sull'*Athen. Graecus* 423, *Bb*, ambedue del XIII sec.) è il contenuto del libro di Sr. F. Moscatelli.

Lo Pseudo-Macario, scrittore siriaco del IV secolo, ha avuto una grande influenza negli ambienti mesopotamici, soprattutto in quelli legati all'ideologia messaliana. Il testo greco non ha stile letterario ricercato: se resta leggibile, è difficile tuttavia, seguirne i contenuti simbolici, espressi in immagini fresche, calate molte volte nella vita quotidiana. La traduzione è ottima, ed il testo italiano ha la pregievole qualità d'essere di lettera facile — come lo fu del resto per gli antichi, vista l'influenza che il nostro autore ha esercitato (per le versioni pervenuteci, cfr. *Clavis Patrum Graec.* II, 2410-2427). È dunque, da segnalare questa fatica di F. Moscatelli che avrebbe potuto anche riferirsi a manuali di spiritualità orientale (buono quello di T. Špidlík, *La Spiri-*

tualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique [Orientalia Christ. Analecta 206] [Roma, 1978], ora anche in ediz. ital.) per una migliore comprensione della terminologia usata dallo Pseudo-Macario.

V. RUGGIERI S.J.

Karel Mácha, *Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht.* Teil I. und Teil II. München - New York - London - Paris, K. G. Saur 1987, pp. 216.

Bohemica non leguntur. È difficile a un piccolo popolo, presentare la propria storia spirituale a una cerchia più vasta di lettori quando nessuno impara la sua lingua, se non per ragioni puramente pratiche. Il mondo della cultura attinge nozioni sulla filosofia cèca solo occasionalmente da enciclopedie. Così, ad esempio, in Italia, l'*Enciclopedia filosofica* (Venezia-Roma 1957) ha dedicato ai pensatori cèchi una cinquantina di brevi voci, ma, isolando purtroppo i personaggi dal loro contesto.

Il libro di Mácha è il primo grande studio di un autore cèco che tratti della storia della filosofia del suo popolo in una lingua straniera, quindi accessibile in campo internazionale. Ciò ha facilitato l'autore nel superare quegli stretti limiti che incontra la storia del «pensiero cèco» quando essa è considerata solo attraverso il proprio strumento linguistico. Infatti la storia della cultura centroeuropea non coincide con le frontiere delle lingue. Questo errore era spesso commesso dai filologi e dagli storici della letteratura, al punto che scartarono dal contesto nazionale una serie di autentici cèchi che scrivevano in tedesco ed alche alcuni tedeschi la cui attività culturale si svolse tutta, o in parte, nell'ambiente boemo.

Il volume di Mácha riesce a superare questa difficoltà. Esso suscita una doppia impressione. Rimaniamo sorpresi della documentazione e della bibliografia che sono concentrate in così poche pagine. È merito speciale dell'autore, già riconosciutogli attraverso altre opere. D'altra parte questa densità rischia di ingannare il lettore superficiale, dandogli l'impressione che si tratti di un coacervo di documenti, di titoli, di nomi, di libri. Intanto, non avesse altro, il libro costituirebbe un prezioso *instrumentum laboris.* Ma non è solo questo! L'aspetto più originale è rappresentato dai giudizi di Mácha sui singoli personaggi, il che comporta una propria visione della storia, una intuizione penetrante che corregge, talvolta, le opinioni correnti, ma infondate (come, per es., su Masaryk, su Tyrš, ecc.).

Mácha, in definitiva, ha la reale capacità di inserire il singolo nel contesto storico nazionale e gli «elementi cèchi» nell'ambiente europeo.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Pan. S. Martinis, Ὁ Σαλὸς ἅγιος Ἀνδρέας καὶ ἡ σαλότητα στὴν ὀρθόδοξο Ἐκκλησία, Διδακτορικὴ διατρίβη ὑποβαλθεῖσα στο Pontif. Istit. Orientale. Atene, ed. Tinos, 1988, pp. 188.

La «follia per Cristo» è un aspetto della spiritualità ben noto nella storia della Chiesa, in particolare di quella russa. Nell'ambiente greco essa non trovò grande riscontro. Ciò non ostante la *Vita* di Andrea Salos, scritta da Niceforo, desta a tale proposito un interesse particolare. L'autore presenta il suo eroe come una «icona» esemplare di questo tipo di santità, con tutte le grazie dello Spirito Santo. Nella sua persona la «follia» risulta quasi comparabile in valore dell'apostolicità e, secondo la sua biografia, è lui che unisce il primo periodo bizantino con quello degli anni apostolici. Lo studio di Martinis, presentato come tesi nel nostro Istituto, offre una buona analisi storica e agiografica di questa *Vita*.

T. Š.

Maria N. Santangelo, *Le berceau des anges*, Leuven-Paris, Peeters 1988, pp. 220.

Questo libro singolare vuole ricostruire l'angelologia giudeocristiana attraverso l'indagine linguistica. Gli angeli sarebbero una popolazione, la cui mantra linguistica primordiale è *La*.

Attraverso una particolare analisi linguistica l'autrice conclude che gli angeli «formano un sottofondo mitologico saldato al subconscio collettivo dell'umanità, non solo giudeo-cristiano» (p. 123). L'arrivare a simile conclusione chiarirebbe, secondo lei, il carattere convenzionale del linguaggio.

Inoltre, l'alfabeto, serie di pittogrammi rappresentanti sia animali, sia utensili preistorici, costituirebbe una chiave di lettura per ricostruire la demonologia.

Fin qui si tratterebbe di lettura linguistica laica. La lettura linguistica «magica», invece, permetterebbe l'epoché su concetti fondamentali del Nuovo Testamento come del fatto che Gesù sia «via», mediatore, sposo, servo sofferente, vittima condannata a morte, figlio dell'uomo. Anche il concetto evangelico di regno di Dio e lo stesso mistero trinitario si avvantaggerebbero di questa lettura magica.

Abbiamo letto con interesse il libro. L'autrice dispone di un patrimonio non indifferente di cognizioni linguistiche e usa con disinvoltura del comparativismo e del metodo filologico. La seconda parte però, piuttosto esoterica, è decisamente superiore alle nostre povere forze. Avevamo letto senza batter ciglio che Shakespeare e Khaddafi avrebbero antenati del Caspio svedesi (pp. 75 e 121). Ma, nella seconda parte ci sembra proprio che metafisica e teologia soffrano di riduzionismo nell'essere coartate sul letto di Procuste dello strutturalismo linguistico.

V. Poggi S. J.

Paul SPECK, *Byzantinische Bleisiegel in Berlin (West)*, unter Mitarb. von I. ASLANIS, A. DIMITRIU, D. LINDOW, S. SAHPEKIDOU und R. TSCHARKE, sowie teilweise nach Vorarb. von V. ELBERN, H.-G. SEVERIN und E. KRENGEL, und mit besond. Unterstützung durch J. W. NESBITT; bearb. von P. SPECK, *ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 5 (Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH 1986) pp. 264 con 15 tavole, 178 copie di fotografie dei sigilli analizzati.

Questa pubblicazione, edita dal Byzant.-Neugriechisches Seminar della Freie Universität di Berlino, deve la sua esistenza ad un caso fortuito, come avverte lo stesso P. Speck: l'interesse suscitato da un seminario universitario su alcuni sigilli bizantini. Ciò ha dato l'avvio ad una raccolta dei sigilli presenti in Berlino Ovest (parecchi vengono dalle collezioni statali di musei, già inventariati, mentre molti altri appartengono a privati).

Anche se per molti di questi sigilli la provenienza resta sconosciuta (eccetto gran parte di quelli appartenenti a D. Berger, provenienti dal Libano), le date proposte — in maggioranza dal VII al X secolo — sono interessanti per la conoscenza prosopografica di questi secoli. Pur non essendo specialisti di sigillografia, i partecipanti hanno prodotto un utile strumento di lavoro (si vedano ad esempio i nuovi 48 monogrammi [pp. 257-261]) che, con un buono apparato di indici, vanno a raggiungere i lavori già esistenti di sigillografia bizantina. Speriamo che questo iniziale lavoro possa essere ulteriormente completato con la spiegazione dei sigilli rimasti indecifrati nella presente pubblicazione.

V. RUGGIERI S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Renzo LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero.* Esperienza e teologia nel trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio. Spiritualità; 4; Città del Vaticano, Libreria Editrice Vat., pp. 187.

James H. PROVOST (ed.)., *The Church as Communion.* Permanent Seminar Studies No. 1. Canon Law Society of America, Washington 1984, pp. 246; No. 2, pp. 288.

ΠΑΝΑΓ. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ*, ΤΟΜΟΣ Γ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟΝ, 1987, Σ. 600.

VINCENZO POGGI S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-XI-1989 - Gino K. Piovesana S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS LV - 1989

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

4. - NOTAE BIBLIOGRAPHICAE